FILOSOFIE

HORROR METAPHYSICUS

LESZEK KOLAKOWSKI

CEU PRESS

ALL

Leszek Kolakowski

HORROR METAPHYSICUS

METAPHYSICAL HORROR
Leszek Kolakowski
Copyright © Leszek Kolakowski 1988

HORROR METAPHYSICUS
Leszek Kolakowski
Traducere: Germina Chiroiu
Copyright © **Central European University Press** 1997

Această carte a apărut cu sprijinul C.E.U. Press
şi al Fundaţici SOROS pentru o Societate Deschisă România

ISBN 973-571-208-3

Toate drepturile rezervate Editurii **ALL.**
Nici o parte din acest volum nu poate fi copiată
fără permisiunea scrisă a Editurii **ALL.**
Drepturile de distribuţie în străinătate
aparţin în exclusivitate editurii.
All rights reserved.
The distribution of this book outside Romania, without
the written permission of B.I.C. **ALL** srl. is strictly prohibited.

Editura **ALL**
Bucureşti
Bd. Timişoara nr. 58, sector 6, cod 76548
☎ 312.18.21, 312.11.46, 311.15.47
312.43.21, 311.07.44,
Fax: 311.05.65

Redactor: Constantin Vlad
Tehnoredactare computerizată: Cătălin Mantu

PRINTED IN ROMÂNIA

tiparul executat la OLIMP PRINTING SERVICES

Leszek Kolakowski

HORROR METAPHYSICUS

Traducere şi adnotare de Germina Chiroiu

ALL

Despre autor

Leszek Kolakowski s-a născut în 1927 la Radom, în Polonia. A fost asistent la catedra de logică a Universității din Lodz, apoi, între anii 1959 și 1968 a condus catedra de istoria filosofiei la Universitatea din Varșovia. După eliminarea din Universitate, din motive politice, a emigrat în Anglia, unde locuiește și în prezent. Din 1970 este Senior Research Fellow la All Souls College, Oxford, acceptând între timp și calitatea de Visiting Professor la Universitățile McGill (1968-1969), Berkeley (1969-1970), Yale (1975) și Chicago (1981).

Strălucita sa carieră universitară în Occident s-a concretizat în peste 30 de volume, scrise în limbile engleză, franceză și germană, cuprinzând studii de istoria filosofiei, istoria religiei și eseistică, între care trebuie amintite: *Chrétiens sans église* (1968), *Positivist Philosophy* (1970), *Conversations with the Devil* (1972), *Die Gegenwärtigkeit des Mythos* (1973), *Husserl and the Search for Certitude* (1975), *Leben trotz Geschichte* (1977), *Main Currents of Marxism* (1978), *Religion* (1982), *Bergson* (1985), *Metaphysical Horror* (1988).

Pentru opera sa filosofică, tradusă în 14 limbi, a fost răsplătit cu McArthur Foundation Prize în 1983 și cu Jefferson Award, în 1986. Este membru al American Society of Arts and Science și Doctor Honoris Causa a numeroase universități de prestigiu din lume.

Cuprins

Despre filosofi 1
Despre filosofie 1
Despre autoflagelarea filosofiei 2
Despre autopersiflarea ei 6
Despre narcisismul filosofiei. Jaspers (1).....8
Despre supraviețuirea ei 10
Despre real.....11
Vise carteziene. Reciclarea lui *Cogito* (1) 20
Un alibi: blestemul Timpului. 25
Absolutul (1).....28
Absolutul (2).....31
Persoane și non-persoane Divine.
Este oare Dumnezeu bun? *Cruor Dei* 34
Damascios și cele două tipuri de Neființă 40
Neființa divină în creștinism 46
Despre toate limbajele posibile (1).....49
Reciclarea lui *Cogito* (2) 53
Despre Husserl 56
Despre Merleau-Ponty 58
Eul ca un cvasi-absolut 62
Despre de-cartezianizare 65
Despre Spinoza 69
Despre Jaspers (2) 71
Leibniz și toate lumile posibile.....73
Despre creația divină și cea umană.....78
Alter-ego 91
Despre toate limbajele posibile (2).....93
Lecturînd lumea.....107

Despre filosofi

Filosoful modern care n-a avut niciodată sentimentul c-ar fi un șarlatan are o minte atît de superficială încît probabil că nu merită să-i citești opera.

Timp de secole filosofia și-a susținut legitimitatea răspunzînd întrebărilor moștenite de la socratici și presocratici: cum să deosebim realul de imaginar, adevărul de fals, binele de rău. Există un personaj cu care toți filosofii europeni se identifică, deși îi resping în întregime ideile: Socrate. Un filosof incapabil să se identifice cu această figură arhetipală nu aparține civilizației noastre.

Despre filosofie

Totuși, la un moment dat filosofii trebuie să înfrunte și să facă față unui fapt simplu, dureros de incontestabil: dintre problemele care au susținut filosofia europeană timp de două milenii și jumătate, nici măcar una singură n-a fost rezolvată mulțumitor; toate au rămas fie controversate, fie au fost invalidate prin sentința filosofilor. Din punct de vedere cultural și intelectual, e la fel de posibil să fii nominalist sau anti-nominalist astăzi ca și în secolul XII; să crezi sau să te îndoiești că poți deosebi adevărul de esență e tot atît de îngăduit acum ca și în Grecia antică; la fel e să crezi că diferența dintre bine și rău este o convenție arbitrară, sau că face parte din ordinea lucrurilor. Poți fi o persoană respectabilă indiferent dacă crezi sau refuzi să crezi în Dumnezeu; nici un fel de standarde ale civilizației noastre nu te împiedică să crezi că limbajul reflectă realitatea sau că o

creează, și nu ești exclus din lumea bună dacă accepți sau respingi conceptul semantic de adevăr. Indiferent ce anume ar fi important în filosofie – și asta înseamnă: indiferent ce ar face ca filosofia să conteze cît de cît pentru viața reală – este supus acelorași opțiuni care s-au menținut încă din acel moment obscur în care, ignorînd ca sursă a autorității moștenirea mitologică, a apărut în civilizația noastră gîndirea liberă. Vocabularul și formele ei de exprimare s-au schimbat, fără îndoială, și au avut loc numeroase mutații, grație minților luminate care apar ocazional în fiecare secol. Totuși, esența care ține filosofia în viață e neschimbată.

Despre auto-flagelarea filosofiei

Pentru a aborda acest statut aparent auto-distructiv al filosofiei au fost inventate mai multe strategii. Cea mai nesigură, dar care se bucură de cel mai mare succes – cel puțin în termenii siguranței de sine a filosofului – constă în a nega faptul că situația pe care tocmai am descris-o este cît de cît reală. Unele întrebări sînt declarate lipsite de sens – și deci, non-întrebări; cele care au sens se pot rezolva, deși nu ca problemele științifice, și multe dintre ele chiar au fost rezolvate, iar dacă unii nu sînt dispuși să accepte soluția, nu fac decît să-și dovedească incapacitatea intelectuală. Încăpățînații filosofi analitici și fenomenologii de modă veche, care filosofează liber în limitele acestei strategii, sînt o specie amenințată astăzi, oricît ar fi ei de numeroși.

Cea de-a doua strategie adoptă o varietate de soluții relativiste. Sensul întrebărilor filosofice (ca al tuturor celorlalte întrebări) este definit fie prin intermediul regulilor unui joc lingvistic, fie printr-o situație istorică sau o civilizație specifică în cadrul căreia au fost formulate, fie prin considerații de utilitate. Nu există standarde de raționalitate obligatorii, și deci, nu există

validitate *tout court.* Un adevăr filosofic, o soluție a unei probleme poate fi într-adevăr validă, dar dacă e așa, ea e validă în raport cu un joc, o cultură sau un scop colectiv ori individual. Mai departe pur și simplu nu putem merge, nu avem instrumente cu care să forțăm ușa care duce dincolo de limbaj, dincolo de un set de norme culturale contingente sau dincolo de imperativele practice care modelează procesul nostru de gîndire.

Există două interpretări fundamentale ale acestei abordări relativiste: cea libertin-anarhistă și cea restrictivă. Prima dintre ele admite orice e acceptabil sau bun (din punct de vedere lingvistic, cultural, practic); diferența dintre, să zicem, a crede și a nu crede în existența Diavolului e similară cu diferența dintre un vegetarian și un consumator de carne, sau dintre ordinea socială monogamă și cea poligamă. Unele culturi sau unele jocuri pot interzice sau pot impune credința în Diavol; unele prescriu norme de dietă, altele nu. Dacă limbajul culturii în care trăiesc permite atît dietele vegetariene, cît și pe cele nevegetariene, atunci sînt îndreptățit să fac oricare dintre cele două alegeri în virtutea faptului că mă satisface, și același lucru e valabil și pentru credința sau necredința în existența Diavolului. Dacă o societate le impune membrilor ei monogamia și supraviețuiește, înseamnă că monogamia e bună, deci e valabilă: în orice caz, opiniile științifice, filosofice și religioase nu împărtășesc un alt tip de adevăr sau valabilitate. Mai întîi există regulile, iar realitatea depinde de ele. Dumnezeu nu există în Albania, dar e cît se poate de prezent în Persia; principiul lui Heisenberg e valabil astăzi, dar nu era valabil în Atena antică.

Necazul cu această interpretare generoasă a relativismului este că, deși i-ar putea satisface pe unii filosofi, ea pare sărăcăcioasă atunci cînd e confruntată cu obișnuințele mentale înveterate (deși considerate regretabile) ale umanității, inclusiv ale oamenilor de știință. Conform acestor obișnuințe, atunci cînd spun "Diavolul m-a ispitit" mă refer la faptul că, realmente, Diavolul este cel care m-a ispitit. Un relativism lingvistic, istoric sau

utilitarist permite un set de reguli în cadrul cărora îmi este permis să spun: "Diavolul m-a ispitit", dar cînd spun asta trebuie să înțeleg exact faptul că: "potrivit regulilor după care trăiesc, îmi este permis să spun 'Diavolul m-a ispitit' (sau 'suma celor trei unghiuri ale oricărui triunghi este egală cu două unghiuri drepte')". Cu alte cuvinte, trebuie să mă supun regulii care mă obligă să am în vedere faptul că, indiferent ce aș spune, eu nu afirm că acel lucru se petrece realmente, ci spun doar că, chiar și în cazul în care acel ceva nu s-ar petrece, regulile îmi permit să afirm lucrul respectiv: e același lucru cu a spune că toți ar trebui să vorbim doar într-un fel de metalimbaj. Formulată astfel, această prescripție ar putea să pară ciudată, dar nu văd cum un relativism generos ar putea s-o evite fără să fie suspectat că a căzut în vechile prejudecăți raționaliste. Presupunînd, de dragul argumentării, că prescripția poate fi atît formulată, cît și aplicată în mod consecvent, ea se află categoric în dezacord cu regulile curente de vorbire. Întrebarea este: de ce ar trebui abrogate regulile uzuale în favoarea celor relativiste? Dacă regula privitoare la relativitatea regulilor nu este ea însăși relativă, ea nu poate fi decît un decret arbitrar, iar dacă e la fel de arbitrară ca regulile cărora li se aplică, atunci ea nu are mai multă forță decît regula opusă, iar afirmația "nimic nu este adevărat" nu e într-o situație mai bună decît afirmația "nu e adevărat că nimic nu e adevărat". Și ar trebui să fie evident că nici una dintre afirmațiile: "nimic nu e adevărat" și "nu e adevărat că nimic nu e adevărat" nu e rostită în metalimbaj.

Soluția lui Wittgenstein este probabil unica modalitate sigură și consistentă logic de a rezolva dilema. Ea continuă cu auto-interpretarea. Cînd vorbesc despre relativitatea cunoașterii, emit niște sunete fără nici un conținut și nu rostesc nimic adevărat sau fals. Cuvintele mele, fără să aibă vreo încărcătură cognitivă, au totuși o valoare terapeutică, în măsura în care ne ajută să scăpăm de problemele filosofice, în special de problema relativității cunoașterii și de paradoxul auto-referinței, pe care îl implică. Toate

astea par să se rezume la un sfat practic: nu vă mai faceți griji cu filosofia, iar dacă vă lovește ghinionul să fiți filosofi, ar fi bine să vă căutați o îndeletnicire mai respectabilă și să deveniți infirmieră, preot, instalator sau clown; în aceste domenii de activitate oamenii se înțeleg destul de bine și fără să-și pună întrebări epistemologice imposibile. Se pare că Wittgenstein însuși a încercat – eșuînd însă în mod repetat – să urmeze această povață de bun simț (deși, ca să fim cinstiți, nu el a formulat-o), și ea nu pare să fie prea des repetată sau rostită cu voce tare de către cei ale căror deprinderi intelectuale au fost modelate de cuvintele lui.

Relativismul restrictiv e mai puțin consecvent, în sensul că acceptă legătura culturală sau constrîngerea limbajului, sau caracterul pragmatic al "adevărului", dar anulează din capul locului curiozitatea metafizică, adică face să fie ilicite toate întrebările referitoare la ce este și ce nu este "real". Și totuși, dacă sîntem consecvenți în relativismul nostru, nu are sens să distingem între probleme metafizice și probleme empirice, și nu există nici un motiv pentru care problema adevărului teoremei marelui Fermat ar trebui să fie legitimă, spre deosebire de, să zicem, problema modului în care trupul lui Isus Christos este prezent în euharistie. Singura legitimitate acceptabilă ține de standardele prestabilite ale unei culturi sau ale unui limbaj, iar validitatea unei probleme – teorema lui Fermat sau Euharistia – e definită de regulile unui joc anume, indiferent dacă acele reguli exprimă o sensibilitate aparte a unei civilizații sau au fost stabilite în mod arbitrar. Nu putem invalida definitiv un set de probleme dacă nu apelăm implicit la standardele permanente ale rațională tății.

Scepticilor din antichitate le era cunoscut – iar de atunci se și recunoaște – faptul că orice epistemologie, adică orice încercare de a construi criterii universale de validitate a cunoașterii, duce fie la o regresie infinită, fie la un cerc vicios, fie la un insolubil paradox al auto-referențialității (insolubil dacă nu cumva e

soluționat în mod fals, prin transformarea în regresie infinită). Aspectul cel mai supărător al acestei vechi concepții constă în faptul că, o dată formulată, ea cade victimă propriului său verdict, ceea ce înseamnă că un sceptic e inconsecvent din punct de vedere logic chiar prin faptul că predică doctrina sceptică. Pînă aici, Wittgenstein (cel din tinerețe) pare să aibă dreptate.

În plus, doctrina relativistă, pe lîngă faptul că e incapabilă să găsească sensuri consecvente ale exprimării de sine, e inconsistentă logic în măsura în care admite implicit – după cum se și întîmplă în mod invariabil – chiar principiul inconsistenței. Relativismul universal renunță de obicei la logică, și nu în mod surprinzător, de vreme ce a proclama faptul că regula noncontradicției este validă doar în limitele unui joc de limbaj sau ale unei civilizații face impracticabilă orice altă comunicare, și lasă relativismul într-o stare de paralizie auto-impusă. Relativismul cel mai sever lasă neatinsă validitatea regulei non-contradicției, admițînd astfel în mod tacit unele norme de rațională eterne (sau cel puțin non-istorice și nesupuse unui joc de limbaj). Relativismul universal renunță de obicei și la matematică. E mai ușor să urmărești salturile istoriei științelor empirice și ale științelor umane decît să răspunzi la o întrebare simplă: cum se face că Galilei și Newton au lăsat fizica aristotelică într-o stare dezastruoasă, în timp ce argumentele lui Euclid sînt încă valide?

Despre autopersiflarea ei

De mai bine de o sută de ani, o mare parte a filosofiei academice a fost consacrată explicării concepției că filosofia este fie imposibilă, fie inutilă, fie ambele. Filosofia dovedește prin asta că poate supraviețui propriei sale morți, în deplină siguranță și pe deplin fericită, ocupîndu-se cu demonstrarea faptului că a

murit. A dovedit-o Hume, la fel și Hegel, bazîndu-se pe motive cu totul diferite. La fel au procedat și adepții scientismului, pozitivismului, pragmatismului, istorismului; la fel au procedat cel puțin unii dintre gînditorii existențialiști; la fel, unii mistici și teologi. Există o imensă varietate de trasee filosofice distincte care converg spre o poziție anti-filosofică. Despărțirea de filosofie nu se termină niciodată, ca salutul de "la revedere" din faimoasa secvență cu Stan și Bran. Ceea ce reprezenta odinioară esența reflecției filosofice – ființa și neființa, binele și răul, eul meu subiectiv și universul – pare să fie reprimat și exilat (cu excepția cercetării istorice) într-un cotlon al academiei, tot atît de obscur ca poziția lui Dumnezeu în capitolul "Studiul Divinității", sau ca sexualitatea în conversația victoriană. Ceea ce e reprimat, izgonit din discursul acceptabil și declarat rușinos nu e totuși eliminat, dacă reprezintă o parte inseparabilă a culturii. Această parte fie supraviețuiește o vreme în tăcere, în subteranele civilizației, fie caută să-și găsească debușee printr-o exprimare deformată. Manierele victoriene n-au reușit să elimine sexul, iar Dumnezeu n-a fost îngropat cu totul în adîncul minții omenești, sub maldărele de cărți dedicate teologiei morții lui Dumnezeu și exercițiilor aferente. Excomunicările nu ucid obligatoriu. Sensibilitatea față de preocupările tradiționale ale filosofiei n-a fost eliminată; ea supraviețuiește subcutanat, gata să-și dezvăluie prezența în urma unor accidente minore.

Faptul că această sensibilitate supraviețuiește nu înseamnă că ea constă în niște "probleme de rezolvat", pe care un geniu le va ataca într-o bună zi cu o "metodă" sigură. Chiar dacă termenul "problemă" sugerează că o tehnică de rezolvare este în principiu posibilă și poate fi descoperită, totuși vicisitudinile istorice ale filosofiei cu greu pot să nu arunce o umbră de îndoială asupra acestei speranțe; poate că nici nu există "probleme", ci doar temeri, și cîtă vreme temerile sînt reale, e firesc să te întrebi: de unde vin ele? Cum explicăm prezența lor? Aceeași istorie, care justifică o serioasă îndoială față de transformarea lor în

"probleme", creează dubii nu mai puțin serioase privind eventuala lor dispariție. Filosofii care au abandonat credința în normele universale ale raționalității – fie ei pragmatiști sau istoriști – se află într-o situație jenantă: trăiesc chiar de pe urma acelor preocupări despre care ne spun că trebuie să le abandonăm, pentru că n-au nici un sens și nu pot fi de nici un folos practic care s-ar putea imagina.

Despre narcisismul filosofiei. Jaspers (1)

Ne mai stă la îndemînă și o altă atitudine. Putem să admitem faptul că nici una din problemele metafizice tradiționale nu se poate soluționa, și totuși să negăm că acesta ar fi un motiv să le respingem sau să le declarăm lipsite de sens. Conform acestei perspective, filosofia reprezintă într-adevăr iubirea de înțelepciune, dar o iubire care nu se epuizează niciodată; orice epuizare este doar o iluzie, o biată satisfacție dată de o certitudine aparentă. Dacă așa stau lucrurile, la ce bun această căutare inutilă, recunoscută ca atare din capul locului? Răspunsul este următorul: ceea ce contează e căutarea, pentru că oricît ar fi de lipsită de succes, ea ne schimbă radical viața. Trebuie să recunoaștem că nici universul accesibil în mod empiric, nici instrumentele matematice pe care le utilizăm pentru a-l descrie nu sînt auto-explicative, și că explicația pe care o căutăm nu va fi niciodată găsită, întrucît ea ar necesita concepte și imagini care nu pot fi derivate din acest univers. Oricît ar fi de forțat și de contorsionat, limbajul nostru e incapabil să se rupă de originile sale în percepția, imaginația și logica pe care acest univers i le-a impus. Pe scurt, nu putem dezlega misterul și nu-l putem transforma în cunoaștere, dar e important să știm că există un mister; deși vălul nu va fi smuls de pe fața realității ultime, trebuie să știm că există un văl. Acesta este, probabil, un modest

rezumat al concepției lui Jaspers, chiar dacă el n-a exprimat-o în atît de multe cuvinte.

Totuși, același etern argument sceptic poate arunca unele îndoieli asupra consistenței logice a unei asemenea abordări. Văzută astfel, filosofia e un îndemn la căutarea fără speranță a cunoașterii, mai degrabă decît cunoaștere propriu-zisă – o căutare îndelungată, avînd în vedere dimensiunile operei lui Jaspers. Și totuși, se presupune că acest îndemn implică o cunoaștere a limitelor cunoașterii. Nu putem scăpa niciodată de cercul infernal al epistemologiei: orice am afirma despre cunoaștere, chiar și în termeni negativi, presupune chiar cunoașterea a ceea ce ne mîndrim că am descoperit; expresia "știu că nu știu nimic", luată literal, *este* auto-contradictorie. Viața cotidiană și cea mai mare parte a comunicării științifice între oameni nu necesită nici un fel de premise epistemologice, nici un fel de presupoziții despre adevăr în general, sau despre relațiile dintre percepții și realitate, și chiar și cel mai inveterat sceptic se poate angaja foarte bine într-un dialog verbal cu alții, fără să-l interpreteze în termeni filosofici. El poate să folosească chiar termeni ca "adevăr" și "fals" în sensul lor curent, ne-reflectiv; însă, o dată ce încearcă să explice de ce este greșit să se meargă dincolo de acest uzaj și să se caute "natura adevărului" – adică, o dată ce nu numai că se comportă ca un sceptic, ci chiar dorește să-și justifice poziția – nu va mai fi deloc consecvent din punct de vedere logic.

Totuși, chiar fără să emită astfel de justificări, un sceptic nu e neapărat fără pată. Dacă se abține să discute despre filosofie pe motiv că nu se poate spune nimic consistent despre ea și, în plus, că argumentele care expun lipsa de conținut a filosofiei implică, o dată enunțate, premise filosofice inacceptabile, el refuză pur și simplu să dezvăluie un secret pe care crede că-l deține. Cu alte cuvinte, el recunoaște în sinea lui că este posesorul unei cunoașteri (despre imposibilitatea cunoașterii) care, dacă ar transmite-o și altora, l-ar pune într-o situație jenantă din punct de vedere logic. Presupunînd, totuși, că a reușit să-și elibereze mintea

în întregime și, astfel, să nu-și mai amintească motivele refuzului său, el nu mai este deloc un sceptic. Dar oare e posibilă o asemenea performanță – să-ți uiți deliberat și pe deplin propria activitate mentală, să-ți eliberezi memoria de componentele logice indezirabile și să-ți furi ție însuți căciula, ca să spunem așa? Cel mai probabil, nu. Oricare ar fi răspunsul, un sceptic se confruntă cu următoarea dilemă: fie nu e cîtuși de puțin un sceptic, în nici un sens, fie gîndirea sa e incoerentă.

Despre supraviețuirea ei

Se pare însă că această incoerență e inevitabilă, o dată formulate adevăratele întrebări filosofice. Motivul e simplu: filosofia a căutat un limbaj absolut, un limbaj perfect transparent, care să ne înfățișeze realitatea așa cum este ea "cu adevărat", fără s-o falsifice în procesul numirii și al descrierii. Această căutare a fost din capul locului lipsită de speranță, deoarece, pentru a ne pune întrebări, noi folosim în mod necesar limbajul contingent așa cum îl găsim, gata fabricat și nepregătit pentru scopuri metafizice. Nu există nici un început absolut al gîndirii; nici un limbaj absolut (Platon știa acest lucru, stă mărturie *Cratylos*), și nici chiar o modalitate prin care să putem exprima într-un limbaj contingent – singurul pe care-l avem la dispoziție – însuși conceptul de limbaj absolut (ca și pe cel de limbaj contingent, de altfel) sau de început absolut. În mod inevitabil, pornim și ne oprim la mijlocul drumului.

Conștiința acestei situații periculoase o reprezintă iluminarea sceptică, incluzînd conștiința inconsistenței logice, care îi este tot atît de fatidic inerentă pe cît este de inevitabil raționamentul circular sau *petitio principii* în căutarea unei cunoașteri "lipsită de presupoziții". Totuși, e îndoielnic că atît această căutare, cît și

demonstrațiile sceptice ale inutilității ei sînt rezultatele firești ale însești construcției minții omenești și ale dezvoltării culturale; o dată apărută, filosofia n-a mai putut fi desființată, indiferent cît de des și cît de imperativ a fost denunțată lipsa ei de validitate.

Despre real

Într-adevăr, de ce ne-am bate capul cu ceea ce este "real" sau "nereal", "adevărat" sau "fals", altfel decît într-un sens relevant din punct de vedere practic? În viața de zi cu zi prima distincție e indispensabilă, în măsura în care ea deosebește visele, iluziile și halucinațiile de alte percepții. Această distincție nu are nici un fel de încărcătură metafizică. Visele și iluziile sînt evenimente care se produc efectiv și în acest sens sînt, evident, reale. Ele sînt ne-reale în măsura în care nu sînt împărtășite de alții, și astfel, nu sînt incluse în procesul comunicării cu semnificație practică. Mai exact, visele pot fi semne profetice ori prevestiri divine, și astfel pot dobîndi un sens social, dar asta nu anulează distincția dintre cele două tipuri de percepție; onirologia se oprește la un sistem de comunicare care nu poate fi tradus în cel "secular". Putem vorbi fie despre două zone ale realității, fiecare guvernată de reguli distincte, fie o putem numi pe fiecare dintre ele "reală" în contrast cu cealaltă – în ambele situații, distincția e lipsită de caracter metafizic. Pot să visez incendierea casei mele și să descopăr apoi în visul meu un mesaj ascuns, venit dintr-o altă lume, însă o dată trezit nu voi chema pompierii în ajutor. Cu alte cuvinte: în sensul curent, "real" și "nereal" sînt caracteristici ale procesului de comunicare, și nu ale lucrurilor în sine. Căutarea metafizică a ceea ce este "într-adevăr real", ca fiind opus față de ceea ce doar pare să existe, nu are nici un fel de consecințe practice (cel puțin la prima vedere), și poate fi considerată ca lipsită de sens, sau poate fi respinsă din considerente practice.

Același lucru se poate spune despre distincția "adevăr/ fals". În folosirea curentă ea e destul de clară și nu implică nici un fel de premise metafizice privitoare la cum este lumea "în realitate", spre deosebire de cum pare ea să fie. Iarăși, pentru scopuri practice nu pare să mai fie nevoie de nimic altceva; "adevărat" și "fals" sînt proprietăți ale procesului de comunicare umană și nu se referă la problema corespondenței dintre judecățile noastre și realitatea "în sine".

În ce privește originea ultimă a distincției dintre real și ne-real – într-un sens care să treacă dincolo de distincția dintre ceea ce este și ceea ce nu este împărtășit de alții – noi nu putem face decît presupuneri, și deci, putem face doar speculații asupra ideii că lumea în care trăim este poate o iluzie, sau o simplă aparență a unei realități genuine, inaccesibilă percepției. Această perspectivă este, bineînțeles, mai veche decît filosofia (în sensul european al acestui cuvînt): o știm din înțelepciunea hindusă și din cea budistă.

Cineva ar putea replica, desigur, că această distincție a fost o condiție necesară a apariției științei în sensul modern (Whitehead a făcut această observație). S-a întîmplat ca Democrit să afirme că "într-adevăr" nu există nimic în afară de atomi și vid, dar dacă nimeni n-ar fi venit cu o asemnea idee speculativă, teoria atomistă modernă n-ar fi apărut niciodată; s-a întîmplat ca pitagoreicii să stabilească faptul că relațiile numerice au o anumită prioritate ontologică față de fenomenele empirice, dar cineva trebuia să susțină independența cognitivă a matematicii față de experiență pentru ca matematica să apară. Aceste argumente sînt probabil solide, dar ele nu explică originea distincției dintre aparență și realitate; s-ar putea să fi fost esențiale pentru evoluția științei, dar întîmplător lucrurile stau altfel; umanitatea n-ar fi fost capabilă să construiască știința dacă n-ar fi realizat în prealabil distincția dintre esență și fenomene (să ne gîndim la insistența istoricilor asupra platonismului lui Galilei), însă această distincție nu s-a făcut pentru ca știința să fie

posibilă. Există oare în mintea umană un impuls aparte, care ne determină să suspectăm faptul că adevărata lume reală e ascunsă sub suprafața tangibilă? Avem oare un fel de instinct al suspiciunii, care, deși alungat și disprețuit de sobra rațiune empirică, n-a fost niciodată cu totul adormit de-a lungul istoriei civilizației, și care încearcă să ne convingă de faptul că ochiul divin (sau eul transcendental) vede lucrurile într-un mod destul de diferit de felul în care le vedem noi, și că nu sîntem excluși pentru totdeauna de la această viziune infailibilă?

Istoria metafizicii europene pare să fie un disperat, frustrant și permanent efort de a exprima acest instinct într-un limbaj apt să satisfacă cerințele Rațiunii, care se înarmează cu o tot mai mare siguranță de sine, ca arbitru ultim al validității. Această auto-atribuire sau auto-investire a fost în parte înșelătoare, în parte valabilă. A fost înșelătoare în măsura în care Rațiunea s-a definit pe ea însăși cu ajutorul criteriilor desprinse din corpusul deja existent al științei, și care nu aveau, deci, nici o altă validare decît simpla eficiență a științei. A fost valabilă, totuși, în măsura în care a atacat metafizica pe baze logice și a sugerat că logica reprezintă o limită de netrecut, dincolo de care nici o comunicare nu este posibilă, și care, cel puțin în acest sens, reprezintă un fundament ultim.

Într-adevăr, de ce atît de mulți filosofi și-au consacrat eforturile respingerii ideii de solipsism și dovedirii faptului că "lumea există", de vreme ce, în primul rînd, nimeni n-a întîlnit vreodată un solipsist profund convins și consecvent, și în al doilea rînd, de vreme ce, din punct de vedere practic, se pare că n-are nici cea mai mică importanță dacă lumea există sau nu? De ce să fim nemulțumiți de distincția pe care o face simțul comun între vise și iluzii pe de-o parte, și percepțiile normale, adică general împărtășite, pe de alta, și să căutăm în schimb o metodă prin care să ne convingem pe noi înșine de faptul că universul pe care-l percepem nu este în cele din urmă doar o născocire a imaginației, ci include un fel de realitate "tare"? Atunci de ce au

existat oare atît de mulți filosofi și mistici suficient de curajoși ca să exprime ideea Neființei și să se arunce în acest abis al imaginației, în loc s-o respingă, așa cum a făcut Carnap în faimosul său atac la adresa lui Heidegger, spunînd că "Neființa" nu e nimic altceva decît o substanțializare prostească și ilicită a particulei negative, a cuvîntului simplu și cît se poate de util "nu"?

Privind retrospectiv – și, bineînțeles, speculativ – putem înțelege de ce au apărut întrebările metafizice, și chiar de ce ar fi fost ciudat să nu se întîmple așa. Sursa căutării pasionate a "realității" este fragilitatea noastră, pe care Dumnezeu sau natura nu ne împiedică s-o experimentăm, de vreme ce el – sau ea, sau ei – ne-a(u) înzestrat cu puterea de a exprima prin limbaj atît distincția dintre iluzie și non-iluzie, cît și incertitudinea existenței noastre.

Fără doar și poate, există binecunoscutul fenomen psihologic – frecvent, dar de scurtă durată – al sentimentului "irealității" sau "de-realizării", și e posibil chiar ca el să fi constituit fundamentul psihologic al filosofiei lui Descartes. Dar el e prea volatil ca să explice persistența căutării metafizice. Dacă sentimentele metafizice sînt într-adevăr simptome nevrotice, trebuie să fie o nevroză fundamentată, ca să spunem așa, antropologic, o trăsătură permanentă, incurabilă – și potențial distructivă – a ființei, care e capabilă, orice ar fi, să perceapă precaritatea destinului său individual și colectiv, incertitudinea strădaniilor și failibilitatea cunoașterii sale.

Dacă metafizica – și prin asta spun: căutarea certitudinii și a fundamentului ultim – este într-adevăr expresia trăirii fragilității umane, dacă din această trăire provine energia care ține pînă la urmă filosofia în viață, asta nu implică deloc faptul că reflecția metafizică nu este altceva decît un elixir imaginar, inventat pentru a alina o suferință reală. E destul de posibil ca infirmitatea specific umană care constă în conștiința de a fi infirm să ne înzestreze cu o sensibilitate deosebită, care deschide minților noastre căi noi de explorare și ne permite să formulăm distincția

dintre contingent și necesar, dintre acceptabil și sigur, dintre relativ și absolut, dintre finit și infinit.

Descartes observă (în scrisoarea sa către Vatier, din 22 februarie 1638) că certitudinea dovezilor sale în favoarea existenței lui Dumnezeu depinde de argumente care dovedesc incertitudinea cunoașterii noastre despre lucrurile materiale. De vreme ce Descartes a respins – din motive care nu interesează acum – validitatea argumentelor tomiste în favoarea existenței lui Dumnezeu, și le-a considerat pe ale sale drept unicele argumente sigure, e limpede că, în opinia sa, n-am fi știut nimic despre Dumnezeu dacă n-am fi realizat cît de nesigur e tot ce știm despre univers, incluzînd aici chiar propria existență. Aparent, această observație constituie o excepție, un *hapax legomenon*[1] în opera lui Descartes (el a considerat-o nepotrivită pentru a fi inclusă într-o carte pe care o dorea accesibilă pînă și femeilor), și este cît se poate de relevantă. Ea dovedește că Descartes era conștient de faptul că singura cale spre Ființa Supremă trece prin experimentarea fragilității lumii.

Trebuie subliniat că pentru Descartes nu doar premisa fragilității lumii e indispensabilă cunoașterii despre Absolut, ci și propria mea fragilitate: nu incertitudinea privind existența mea, bineînțeles, ci sărăcia capacităților mele cognitive; cunosc Ființa perfectă datorită faptului că am ideea ei în minte, iar mintea mea, fiind imperfectă, n-ar fi niciodată capabilă să producă aceeastă idee din surse proprii.

Dacă extragem din această idee simplă și generală efortul intelectual al lui Descartes de a atinge absolutul – cunoaștem Absolutul grație conștiinței pe care o avem despre fragilitatea lumii și a noastră – observăm imediat că, o dată obținută, această noțiune se poate aplica aproape tuturor încercărilor de a supune realitatea ultimă. Toate cele cinci argumente ale Sfîntului Toma D'Aquino încearcă să dovedească faptul că lumea, așa cum o

[1] Termen cu o unică atestare într-un discurs (lb. greacă) – n.t.

cunoaștem din experiența noastră, necesită o cauză și un scop al său; că imperfecțiunea și insuficiența de sine, dacă ar fi să fie înțelese, solicită în mod imperativ o Ființă perfectă și necesară. Chiar și argumentul ontologic, cel puțin în versiunea carteziană (din *Răspunsuri la Al doilea șir de întîmpinări*[2]), se referă direct la distincția dintre contingent și Ființa necesară. Rațiunea practică a lui Kant îl postulează pe Dumnezeu ca fiind binele suprem, deoarece legea morală nu ne oferă nici un temei pentru o legătură între morală și fericire; altfel spus, trebuie să acceptăm prezența necesară a lui Dumnezeu deoarece, potrivit lui Kant, există o distanță ce trebuie parcursă între dorința noastră de fericire și regulile morale raționale care ne constrîng; iar dacă acestea două coincid, e doar printr-o simplă întîmplare. Fără îndoială, marii neoplatonicieni, de la Plotin la Proclus, de la Maimonide la Spinoza, nu au dedus – cel puțin nu în mod evident – necesitatea Absolutului din caracterul contingent al lumii, însă de fiecare dată cînd examinăm mai atent motivele credinței lor descoperim aceeași perspectivă: toate componentele universului empiric accesibil, inclusiv noi înșine și universul ca întreg, sînt neinteligibile prin ele însele – fiind coruptibile, ele nu se pot auto-întemeia și par să se prăbușească, dacă nu există nici o realitate auto-întemeiată care să le susțină.

S-ar putea obiecta, în spiritul lui Hume, că această experiență, atunci cînd este exprimată în limbaj metafizic, nu e decît o tautologie: o dată făcută presupoziția că toate lucrurile necesită un temei sau o rațiune suficientă, tot ce e contingent trebuie să se raporteze prin definiție la un lucru auto-întemeiat; însă această presupoziție este arbitrară.

Totuși, nu este decît o tautologie aparentă. E adevărat că, o dată ce vorbim despre "contingent" sau "relativ", evocăm "necesarul", și că, îndată ce rostim termenul înșelător de "finit", apare automat și termenul aparent neinteligibil de "infinit"; conform

---

[2] *Meditationes de Prima Philosophia*, în vol. René Descartes, *Două tratate filosofice*, Humanitas, 1992, în traducerea lui Constantin Noica – n.t.

aceluiași raționament, a considera lumea drept "contingentă" înseamnă într-adevăr să postulezi o Ființă Absolută, dar eroarea constă tocmai în folosirea celor două concepte non-empirice, de care ne-am putea lipsi fără să pierdem nimic.

Dar oare ne-am putea într-adevăr lipsi? Asta depinde de răspunsul la întrebarea care este originea și utilizarea acestor concepte.

Simplul fapt că fiecare termen al perechii "contingent/necesar" sau "finit/infinit" este inteligibil doar ca termen al unei perechi și nu poate fi definit fără ajutorul corespondentului său, astfel încît fiecare îl susține pe celălalt, nu înseamnă că sînt termeni lipsiți de conținut, sau că expresii precum "caracterul contingent al lumii reclamă o ființă Absolută" sînt tautologice. Conceptele care își au în mod evident originea în experiență prezintă aceeași caracteristică: pot fi înțelese doar ca perechi ai căror termeni se susțin reciproc ("mare" și "mic", "încet" și "rapid", "fluid' și "solid", ș.a.m.d.). Dacă toate mișcările observabile ar fi avut aceeași viteză n-am fi putut dezvolta conceptele de "lent" și "rapid", iar dacă toate corpurile ar fi avut aceeași densitate n-ar fi putut fi construite noțiunile de "fluid" și "solid". Diferența dintre aceste două tipuri de concepte nu constă în faptul că ultimele sînt empirice, iar primele nu. Diferența e de natură istorică și nu se referă la presupusele caracteristici invariabile ale experienței. E de presupus că distincția dintre finit și infinit a fost sugerată mai întîi de simple considerații aritmetice și geometrice (numere, linii drepte și toate celelalte). Totuși, distincția dintre contingent și necesar, sau dintre relativ și absolut, n-ar fi putut să apară pe baze matematice. Ea se bazează pe experiență, ca și distincția dintre verde și roșu, ușor și greu, zi și noapte. Faptul că prima distincție a fost respinsă de obicei ca fiind speculativă, în timp ce ultima a fost acceptată ca întemeiată, se datorează împrejurării că distincția dintre, să zicem, "ud" și "uscat" poate fi aplicată practic, spre deosebire de distincția dintre contingent și necesar. Prin urmare, diferența e de

natură pragmatică și se bazează pe premisa normativă implicită care restrînge ideea de experiență la ceea ce este sau ar putea fi util în raport cu obiectele – deci, ceva ce este mai bun sau e valabil în acest sens. Premisa ține chiar de fundamentele intelectuale ale modernității. Ea este de natură ideologică și e justificată de atitudinea utilitaristă în fața vieții, nu de regulile perene ale raționalității. Această atitudine, căreia îi datorăm știința și tehnologia noastră, solicită standarde prin care experiența utilizabilă, experiența necesară pentru a mînui obiectele, trebuie definită și separată de experiența care n-ar putea fi folosită în acest sens.

S-ar putea replica spunînd că toate conceptele metafizice ocupă un loc în procesul existenței umane, mai ales în domeniul credințelor religioase. Totuși, pe lîngă faptul că în actele de credință "aplicația practică" înseamnă evident ceva radical diferit – o cunoaștere care utilizează astfel de concepte nu poate fi transformată într-un instrument de predicție sau de control al fenomenelor naturale – viața religioasă nu e construită în jurul calităților metafizice de "contingent" și "necesar". Zeitățile personalizate cărora oamenii se roagă, le aduc mulțumiri, li se supun, pe care le venerează sau pe care încearcă să le înșele, nu sînt în nici un fel identificabile în mod natural cu entitatea absolută pe care metafizicienii încearcă zadarnic s-o surprindă în idiomul lor. O astfel de identificare s-a produs în civilizația europeană ca rezultat al unor evenimente istorice ieșite din comun, dar ea nu e cîtuși de puțin garantată conceptual. Voi reveni pe parcurs asupra acestei chestiuni.

Privind retrospectiv, pare firesc faptul că procesul care a avut ca rezultat separarea distincțiilor empirice (în sensul de distincții aplicabile eficient) de cele metafizice a luat mai întîi o formă sceptică și apoi una idealistă. În faza lui crucială, în nominalismul medieval tîrziu, perspectivele fundamentale carteziene și humeene erau deja configurate: atît Ioan din Mirecourt, cît și Nicolas din Autrecourt au arătat că, în afară de principiul

noncontradicției, unica certitudine pe care o pot dobîndi în cunoașterea naturală este aceea a propriei mele existențe (*quod de substantia materiali alia ab anima nostra non habemus certitudinem evidentiae*[3], susține una din cele șaizeci de teze ale lui Nicolas, condamnată în 1347); realitatea substanței e la fel de puțin demonstrabilă ca și legăturile cauzale naturale, și oamenii ar fi mult mai fericiți dacă, în loc să studieze tratatele lui Aristotel, s-ar concentra asupra învățării puținului care poate fi învățat în mod efectiv. De vreme ce Dumnezeu, fiind omnipotent, poate crea aparențe pe care nu sîntem capabili să le distingem de lucrurile reale, pur și simplu nu are sens să căutăm ceea ce este real în domeniul experienței sensibile, ca fiind opus față de ceea ce există doar în aparență. Petrus d'Ailly a făcut mai tîrziu o observație asemănătoare. S-ar putea să nu existe nici o dovadă directă a continuității dintre cartezienii și humeenii din secolele XIV și XV, și marii și faimoșii gînditori care au fost nevoiți să dea ultima *coup de grâce* vechii metafizici, trei sau patru secole mai tîrziu. Dar nimeni nu se îndoiește că empirismul și scepticismul modern s-au născut pe terenul fertilizat de acele curajoase încercări timpurii, întreprinse asupra întregului aparat conceptual al scolasticilor.

Atacurile la adresa moștenirii aristotelice au lăsat intactă distincția între vise și realitate. Scopul lor era să anuleze distincția – de nerealizat din punct de vedere empiric – între realitate și irealitate, luate în sens metafizic. Fără s-o spună neapărat în atît de multe cuvinte, ele au făcut inutil însuși conceptul de existență, dacă acesta nu e aplicabil la cele două realități ultime: Dumnezeu și eu însumi.

Aici începe *horror metaphysicus*, spaima metafizică. Permiteți-mi să o înfățișez.

---

[3] *Deoarece despre substanța materială nu avem o evidență certă, alta decît propriul nostru suflet.* (în latină în original) – n.t.

Vise carteziene. Reciclarea lui *Cogito* (1)

Spaima metafizicii poate fi rezumată astfel: dacă nimic nu există cu adevărat în afară de Absolut, atunci Absolutul nu înseamnă nimic; dacă nimic nu există cu adevărat în afară de mine însumi, atunci eu însumi nu însemn nimic.

Să privim puțin această amețitoare cădere în neființă, mai întîi din perspectivă carteziană.

Conceptul de *opinio somnii* al lui Descartes, argumentul visului, apare în *Meditații* ca fiind nimic mai mult decît o invenție a logicii, care ne conduce pe cale circulară la restaurarea realității lumii. Totuși, acest concept s-a născut dintr-o experiență îngrijorătoare, care l-a captivat pe Descartes și care li se întîmplă multora: poate că visez chiar acum? Poate că lucrul pe care-l percep nu e decît o iluzie?

Mulți comentatori au subliniat faptul că, pentru a pune această întrebare, Descartes trebuia să cunoască deja diferența dintre vis și starea de veghe, și deci el nu-și putea imagina în mod coerent că nu există nimic în jurul lui cu excepția născocirilor minții sale. Împotriva acestei obiecții, unii dintre susținătorii săi au replicat că Descartes nu-și imagina c-ar fi putut să viseze în permanență; ideea sa era doar că în nici un moment anume n-ar fi putut să fie sigur că *nu* visează.

Și totuși, întrebarea lui Descartes vizează cu siguranță întregul univers fizic. Tot conținutul experienței este umbrit de îndoială. Poate că e lipsit de noimă să pui o întrebare care presupune posibilitatea de a visa continuu, dacă "a visa" e definit prin contrast cu starea de veghe. Totuși, visarea nu trebuie concepută astfel; Descartes a susținut că toate percepțiile stării de veghe ar putea fi similare unui vis în sensul că nu există nimic "în realitate" care să le corespundă. N-am nici o garanție în fața bănuielii că Dumnezeu sau un demon malițios, din motive cunoscute numai lor, mă hrănesc cu imagini iluzorii ale unei lumi care "nu există".

Replica unui empirist radical la această teroare a iluziei este că nu contează cîtuși de puțin dacă lumea există sau nu și că, într-adevăr, această distincție este ea însăși lipsită de sens și imposibil de formulat; cîtă vreme presupunerea că lumea "nu există" nu produce nici o schimbare în experiența mea, și cîtă vreme prin definiție toate distincțiile privitoare la "starea lumii" au o semnificație doar în măsura în care pot fi descrise în termeni empirici, pur și simplu nu există nici o diferență empirică – și, deci, nici o diferență în general – între o lume care există și o lume care nu există – aceste două lumi sînt identice nu doar din perspectiva tuturor scopurilor practice, ci și din perspectiva investigațiilor pur teoretice. Un empirist radical (cum este Mach) desființează întrebarea lui Descartes invalidînd contrastul (imposibil de exprimat) între două universuri care constau în evenimente mentale și, respectiv, fizice. Însești noțiunile de existență și realitate (dacă nu pot fi definite empiric, ca în cazul distincției dintre halucinații și percepțiile normale) devin inutile și înșelătoare.

Este ceva în neregulă cu această soluție simplă? De ce sîntem în mod firesc refractari la ideea de a ne mulțumi cu ea? Avem oare nevoie de conceptul de realitate și de cel de existență, luate în sens metafizic? Voi arăta în continuare că da, și că astfel conceptul de *Cogito* poate fi parțial reabilitat – nu în sensul că actul cugetării ne-ar oferi un fundament de nezdruncinat al cunoașterii, sau o sursă ultimă a certitudinii, ci în sensul că ne-ar putea oferi o paradigmă a noțiunii de existență.

Această analiză poate fi susținută cu ajutorul unui experiment mental. Să presupunem – așa cum ne învață unii super-experți în viața de dincolo – că în paradis am fi capabili să creăm printr-un simplu act al voinței orice mediu fizic; o simplă poruncă ar ridica în jurul nostru Himalaya, Parisul, o pădure amazoniană sau deșertul lunar. Astfel de lumi, fabricate mental în acest mod, ar fi "ireale" în sensul pe care încercase să-l clarifice Descartes, dar ele n-ar fi deloc diferite de percepțiile noastre despre lumile

"reale". Ne-ar deranja oare conștiința irealității lor? Poate că nu, poate că ne-am bucura de munți, rîuri, orașe și păduri tot atît de mult ca și acum, și poate că nici n-am simți c-ar fi ceva în neregulă cu statutul lor iluzoriu, și nici n-am fi capabili să descriem cum anume diferă iluziile de non-iluzii. Dar ce s-ar întîmpla cu ceilalți? E ușor de văzut că în această privință s-ar putea să existe o diferență enormă. Dacă am fi conștienți de faptul că toți oamenii cu care am comunica în sălașul celest, prietenii și cei pe care-i iubim, sînt născociri artificiale, create la comandă de actele noastre mentale, și nu au nici un fel de viață subiectivă proprie, am fi extrem de îngrijorați, percepția noastră despre viață s-ar schimba cu totul și am fi copleșiți de un insuportabil sentiment de singurătate. Același lucru s-ar întîmpla, desigur, dacă am da într-adevăr crezare unei alte sugestii carteziene: aceea că oamenii pe care-i întîlnim în viața terestră nu sînt poate nimic altceva decît automate fără viață mentală, fără experiență proprie, și ne-am trezi că sîntem singuri în compania unor asemenea ființe artificiale, indistincte față de oamenii reali, fabricate mecanic, așa cum apar ele deseori în science fiction.

Revenim astfel la eterna problemă a caracterului real al subiectivității, care, indiferent cît de des ar fi fost exorcizată, a bîntuit filosofia europeană mai bine de trei secole. Datele principale ale problemei sînt destul de simple. Dat fiind că această subiectivitate – respectiv, acea calitate a unei experiențe care constă în faptul de a fi a mea – nu poate fi transmisă sau, mai degrabă, înfățișată altora, conform premisei empiriste ea este irelevantă pentru viața noastră și toate derivatele sale pot fi eliminate cu ușurință din discursul nostru. Premisa spune că numai acele laturi ale experienței care pot fi împărtășite altora sînt "reale", iar latura subiectivă nu poate fi transformată într-un bun comun. Discuțiile despre "mașinile gînditoare" se reduc la validitatea acestei premise, care stabilește un standard în raport cu care să fie măsurată realitatea sau irealitatea. Ce ne-ar putea face să acceptăm această premisă? Nimic. Ea este arbitrară și exprimă

o ierarhie a lucrurilor configurată istoric (validitatea cognitivă este definită în cele din urmă prin valorile pragmatice).

Experimentul mental pe care tocmai l-am descris sugerează, de asemenea, că termenul "existență" se referă la două tipuri de intuiție. Atît în viața de zi cu zi, cît și în discursul științific, "existența" obiectelor poate fi pusă pe seama procesului comunicării umane. Ea constituie un aspect al acestui proces, și în acest sens este relativă, indiferent dacă aspectele supuse analizei sînt acceptate în mod curent ca "reale" (cum ar fi munții, cîmpurile magnetice și quarcii), sau dacă realitatea lor e contestabilă, nesigură ori îndoielnică (cum e cea a tahionilor, îngerilor, numerelor sau valorilor). Real este ceea ce e real conform regulilor istoriceste stabilite ale comunicării umane. Acest elefant roz pe care tocmai îl văd în colțul camerei mele este ireal în sensul că sînt singurul care-l percepe și nimeni altcineva nu-mi împărtășește viziunea, care poate fi respinsă din acest motiv ca fiind, să zicem, un rezultat al delirului meu alcoolic. Munții și quarcii sînt reali conform acelorași reguli ale referinței. Datorită acelorași reguli, realitatea tahionilor, îngerilor și numerelor e posibilă, deși incertă. Pentru scopurile practice spre care tinde procesul comunicării nu avem nevoie de mai mult; ne putem lipsi de "existență" în sensul metafizic, adică de prezența entităților autoreferențiale ale căror proprietăți nu țin de faptul că sînt sau nu percepute, numite și identificate în procesul nostru de comunicare. Cîtă vreme noi sîntem prin definiție incapabili să determinăm, cu mijloace independente de percepție și de limbaj, în ce măsură percepția și limbajul nostru contribuie la tabloul lumii pe care o percepem și despre care vorbim (separat de distorsiunile individuale, ca în cazul elefantului roz), doctrina abstractă a solipsismului colectiv – într-o variantă neokantiană, istoristă sau pragmatistă – nu poate fi respinsă. Faptul că realitatea obiectelor ține de un joc lingvistic, de *pattern*-urile universale ale percepției și de nevoile practice care alcătuiesc modul nostru de a organiza lumea nu poate fi combătut fără a cădea într-un cerc vicios. Fără

doar și poate, paradoxul auto-referențialității deja amintit nu va înceta să ne chinuie, însă îl putem evita în maniera radical-sceptică, încetînd să ne mai exprimăm multi-solipsismul ori să ne mai interesăm de metafizică, și declarînd problema "existenței" ca fiind insolubilă, lipsită de sens sau, mai bine zis, imposibil de exprimat.

Totuși, nu așa stau lucrurile cu intuiția existenței atunci cînd am de-a face cu identitatea auto-referențială care sînt eu însumi. Separarea carteziană a acestei realități privilegiate de realitatea tuturor celorlalte lucruri corespunde celei mai primitive și mai ne-filosofice perspective. Nu pot afirma cu convingere că "iau parte la un joc lingvistic", că "realitatea mea depinde de *pattern*-urile de percepție istoricește stabilite", că afirmația "exist" înseamnă că "e util să cred că exist", că "nu exist" etc. Faptul că exist este într-adevăr incontestabil, și în această măsură "existența" în sens metafizic, ne-relativ, devine inteligibilă pentru mine.

Dar dacă existența mea e un fapt incontestabil (în sensul că nimeni nu poate s-o conteste sau s-o declare neinteligibilă), oare nu cumva el este adevărat doar în sensul comun? Și de ce ar avea importanță acest fapt? Singurul răspuns posibil este următorul: acest fapt nu e important pentru că el ar oferi o bază pentru construirea unei epistemologii, ca să nu mai vorbim de o știință, așa cum ar fi făcut Descartes, ci pentru că el ne oferă singura intuiție directă a existenței. Nimic altceva nu poate fi dedus din conceptul de *Cogito*. Și dacă admitem că într-adevăr *Cogito* este un caz paradigmatic care face existența inteligibilă, el nu poate fi aplicat realității ne-subiective. Pînă la urmă, el nu mai este paradigmatic.

Dar de ce ar prezenta vreo importanță faptul că avem intuiția existenței? El nu are nici o importanță – sau, cel puțin, așa pare – pentru nici un fel de scopuri practice. Cel mai ușor răspuns la întrebarea "de ce ar conta acest fapt?" este: pentru că mulți simt acest lucru. Întrebările asemănătoare, cum ar fi: "de ce e interesant?", "de ce e important?" sînt în aceeași situație. Ne

putem întreba mai departe: "de ce au oamenii sentimentul că e important să stabilească ce este real și ce nu?", "de ce ar trebui să ne dorim ca lucrurile pe care le acceptăm să fie nu doar acceptabile potrivit criteriilor pragmatice – pragmatice nu neapărat în termenii utilității de moment sau ai unui profit individual, ci în termenii avantajelor sociale pe termen lung (indiferent ce înseamnă acest lucru) –, ci să fie tot atît de *adevărate* și într-un sens metafizic?".

Un alibi. Blestemul timpului

Răspunsul lui Nietzsche la această întrebare era că dorința de adevăr mai presus de utilitate nu e nimic altceva decît unul din numeroasele simptome ale slăbiciunii umane, ale neputinței noastre de a ne baza pe noi înșine, de a purta povara propriei solitudini, de a așeza voința noastră ca temei ultim a tot ceea ce credem și de a realiza că sîntem auto-întemeiați, și nicidecum protejați de vreo ordine universală a lucrurilor.

Poate că așa este. Totuși, presupunînd că el avea dreptate, asta nu înseamnă că nu sîntem îndreptățiți să conștientizăm propria slăbiciune; la urma urmei, sentimentul slăbiciunii poate fi nu doar explicat cauzal, ci și bine motivat, chiar în termenii ordinii lucrurilor pe care a respins-o Nietzsche, preamărind haosul etern (și fiind totodată înspăimîntat de el), haosul din care ar trebui să răsară invincibila, auto-întemeiata voință – o voință goală, lipsită de orice conținut. El n-a fost consecvent în privința acestei chestiuni, deși, ca în cele mai multe zone ale filosofiei sale, a glorificat spiritul îndoielii; dar dacă nu există adevăr, nu poate exista nici îndoială. Actul îndoielii mele presupune faptul că eu cred că ceva este adevărat, dar nu pot stabili ce anume. O dată desființată calitatea de "adevărat", îndoiala e lipsită de sens.

Iar din faptul că avem nevoie de o ordine nu reiese că nu există nici una, chiar dacă Nietzsche are dreptate atunci cînd subliniază că argumentele în favoarea convingerilor care se conformează dorințelor noastre ar trebui privite *prima faciae* cu suspiciune. Putem avea nevoie de o ordine a lucrurilor și ne putem dori ca ea să fie reală, dar ea poate fi într-adevăr reală, și nu doar o biată plăsmuire a gîndirii noastre pline de dorințe.

În favoarea ideii că nevoia de a trăi într-o lume ordonată, o lume ale cărei origini, reguli și destin să le putem înțelege, nu este un capriciu temporar, istoricește relativ, ci o parte stabilă a condiției umane, stă mărturie întreaga istorie a religiei – latură perenă a culturii noastre. Subliniind faptul că această nevoie apare dintr-un sentiment de slăbiciune, Nietzsche era într-un acord perfect cu tradiția creștină și probabil cu tradiția religioasă *tout court*. Perspectiva crucială pe care o întîlnim în experiența religioasă, și care revine insistent în diferite cărți sacre, poate fi cuprinsă într-un singur cuvînt: alibiul – înstrăinare.

În toată istoria religiei, ideea că sîntem înstrăinați în lume implică faptul că există un cămin căruia îi aparținem și că trăim în exil; a fi înstrăinat în lume este o condiție umană permanentă. Filosofia neoplatoniciană a identificat "altundeva-ul" cu timpul, iar Plotin a oferit secolelor ce i-au urmat o perspectivă care, în numeroasele ei variante, a șlefuit filosofia pînă în secolul nostru inclusiv (Bergson, Husserl, Heidegger, Sartre). Însuși faptul că în fiecare clipă aparținem unui prezent "în mișcare" (opus eternului prezent divin), pierzînd pentru totdeauna momentul care tocmai a trecut, echivalează cu a spune că nu putem fi niciodată siguri de ce înseamnă "să fii", pentru că experiența directă nu e cea de a fi, ci de a ne irosi neîncetat existența într-un iremediabil "a fi fost". Deoarece, la o examinare mai atentă, prezentul se reduce la nimic (după cum a arătat Sfîntul Augustin), și deoarece universul fizic, neavînd nici o conștiință a timpului, nu are la rîndul lui nimic de-a face cu timpul (neavînd memorie și astfel, neavînd nici trecut), timpul său aparținîndu-ne nouă, această

experiență duce la bănuiala teribilă că o asemenea idee evazivă și instabilă cum este aceea de "a fi" stă pur și simplu dincolo de puterea noastră de înțelegere. Acesta ar putea fi un motiv de disperare dacă n-ar exista o Ființă Absolută, care să ne poată reda încrederea și sentimentul că există, în cele din urmă, o ordine a lucrurilor.

Sartre n-ar fi fost încîntat să i se spună că era – parțial – un discipol al Sfîntului Augustin, însă ceea ce a preluat el de la Heidegger era adînc înrădăcinat în istoria metafizicii antice și medievale, cu care probabil că nu era destul de bine familiarizat. A spune că o existență umană auto-referențială nu e niciodată identică cu sine, sau că ea nu e ceea ce este datorită naturii sale temporare, constituie o idee antică; atît în neoplatonismul păgîn, cît și în gîndirea creștină medievală, ea părea să implice logic existența unei entități identice cu sine, atemporală: Unul – altfel am fi obligați să admitem concluzia deprimant de lipsită de sens că "nimic nu există". Desigur, Sartre a refuzat să se joace cu focul (adică cu ideea Absolutului în sensul platonic); s-a mulțumit să definească existența umană ca negație pură și realitatea non-umană ca pe o entitate veșnic impenetrabilă, indiferentă, care se conține pe sine și despre al cărei conținut nu se știe nimic. Ea nu trebuia să constituie o mai înaltă – sau cea mai înaltă, sau cea mai sublimă – formă a spiritului, ci mai degrabă nemișcarea însăși, și deci ceva care ar putea fi – poate nu impropriu – numit "nimic". Avem oare de-a face cu două tipuri de neființă, care se confruntă în incapacitatea radicală de a comunica, ambele putînd fi definite numai negativ, ca fiind opusul celuilalt termen? Sartre pare să ignore faptul elementar că propriile noastre corpuri sînt parte a acestei inerte Ființe-în-sine; într-adevăr, faptul că avem trupuri pare să fie un inconvenient și un obstacol supărător, care stînjenește claritatea gîndirii. În termenii consistenței filosofice carteziene, am fi mult mai avantajați dacă am ieși din această situație.

Absolutul (1)

Din fragmentele parmenidiene care ne-au mai rămas nu putem înțelege cum anume a ajuns Parmenide la conceptul de Ființă, însă atunci cînd urmărim dificultățile aceastei idei în gîndirea greacă și apoi în cea creștină nu ne putem reține sentimentul că a existat o oarecare constrîngere mentală care a stat la baza căutării acelui *Ultimum*, sau mai degrabă a celor două *Ultima*, care nu sînt neapărat identice. Ceea ce se caută înainte de toate este cauza sau creatorul universului vizibil, și apoi temeiul auto-suficient, auto-întemeiat și logic necesar al oricărei existențe contingente. Primul tip de *Ultimum* explică originea propriu-zisă a lumii, cel de-al doilea face lumea posibilă; primul ne oferă răspunsurile la întrebarea: "de unde vin stelele, pămîntul, planetele și ființele umane?"; cel de-al doilea ne permite să înțelegem cum poate exista ceva finit și coruptibil, sau "dacă totul e finit și coruptibil, cum se explică faptul că nu s-a transformat totul în neant?". Primul tip de *Ultimum* le este accesibil oamenilor prin miturile religioase. Cel de-al doilea a fost elaborat prin investigația filosofică, o dată ce ea s-a separat de mitologie; în orice caz, așa au stat lucrurile în civilizația europeană, în timp ce în tradiția vedică, precum și în cea budistă, gîndirea metafizică și mitul religios par să fi apărut împreună.

Căutarea filosofică a lui *Ultimum*, așa cum s-a petrecut ea în gîndirea neoplatonică, dezvăluie același traseu intelectual care urma să se manifeste ulterior în argumentul ontologic al existenței lui Dumnezeu și în argumentul contingenței lumii. Putem rezuma acest traseu la o singură intuiție: dacă lumea este mai mult decît un abis auto-distructiv, atunci trebuie să existe ceva care ființează în mod necesar, sau pentru care non-existența ar fi atît o auto-contradicție logică, cît și una ontică. Această ultimă distincție e indispensabilă. Ceea ce se vizează prin afirmația că existența lui *Ultimum* (sau a Absolutului) este necesară nu e doar

faptul că noi, oamenii, sîntem incapabili să-i concepem absența în limitele regulilor noastre de gîndire obișnuite, tot așa cum nu putem fi siguri *a priori* că logica noastră e infailibilă. Putem considera aceste reguli ca fiind insuportabil de restrictive, însă noi sîntem ființe limitate și contingente, și logica noastră nu poate fi mai puțin contingentă, iar din faptul că nu avem nici o șansă să *nu* i ne supunem nu reiese că realitatea ultimă trebuie să i se supună la rîndul său. Astfel, ceea ce se înțelege prin necesitatea existenței lui *Ultimum* este că necesitatea e a lui, și nu a noastră. Logica noastră descoperă auto-contradicția din ideea non-existenței Absolutului deoarece auto-contradicția există în realitate, și nu invers. Desigur, nu putem descoperi această auto-contradicție fără să ne bazăm de la bun început pe regulile noastre logice, care ulterior trebuie să-și extragă validitatea din chiar sursa existenței; eternul blestem al cercului vicios acționează și aici, ca și în cazul căutării fundamentului ultim. Dar cercul vicios este rezultatul firesc al faptului elementar că nu sîntem ființe divine, altfel spus, că niciodată – exceptînd poate experiența mistică – nu ne putem începe căutarea de la punctul-zero epistemologic, dintr-un punct lipsit de presupoziții.

E firesc să ne întrebăm: dacă acest cerc diabolic e inevitabil în toate încercările noastre de a atinge absolutul în interiorul discursului nostru logic, de ce să nu declarăm pur și simplu această căutare ca fiind nimic altceva decît o absurdă vînătoare de himere, și să-i punem capăt, dintr-o atitudine de bun simț? Mulți filosofi și-au pus exact această întrebare și au răspuns prin a spune că, într-adevăr, e mult mai simplu să abandonezi acest efort sisific. Asta nu i-a împiedicat pe alții să încerce în continuare. Se pare că, în ciuda tuturor declarațiilor empiriștilor, pragmatiștilor și scepticilor despre triumful iminent, ultim și general al încercării lor, căutarea temeiului ultim constituie pur și simplu o parte indestructibilă a culturii umane, tot atît de mult ca și contestarea legitimității acestei căutări. Această contestare, o dată transpusă în idiomul filosofic – și nu doar practicată, prin

renunțarea la însuși actul formulării problemei – este, după cum am mai spus, nu mai puțin arbitrară decît lucrul contestat; orice explicație a acestei negări presupune reguli logice și empirice a căror validitate e discutabilă. Ideea nu este doar că investigațiile metafizice cele mai dificile și mai aride nu sînt inutile pentru că ar avea un impact real, deși uneori ciudat și imprevizibil, asupra stărilor lumii și ar afecta, pe căi întortocheate, viața oamenilor (fără Proclos n-ar fi existat Hegel, și fără Hegel lumea de azi n-ar mai fi ceea ce este). Mai degrabă ideea ar fi că nu poți scoate din mintea omului dorința de adevăr, în sensul obișnuit al cuvîntului, dorința simplă și elementară de a ști ce e "într-adevăr adevărat", adevărat chiar și în lipsa calificărilor de acest tip, adevărat independent de gîndirea și percepția noastră, de considerentele noastre practice și de utilitate. Această dorință nu pare să fie o expresie a nevoii firești și evidente de a deosebi iluziile de percepțiile valide, sau erorile de raționamentul corect. Faptul că un lucru pare adevărat și se dovedește că nu e constituie o întîmplare curentă, iar pentru a opera această distincție nu avem nevoie de ideea de "adevăr" în sensul metafizic pe care tocmai l-am amintit. Dar mințile noastre vor să știe ce e adevărat; chiar dacă pare să nu conteze cîtuși de puțin, vor pur și simplu să știe cum este lumea de fapt, iar această nevoie coincide evident cu ideea de realitate, realitate care există independent de faptul de a fi cunoscută și percepută. O dată ce am aflat că erorile și iluziile există, întrebările despre realitatea care nu poate fi niciodată o iluzie sau despre adevărul față de care nu sînt posibile nici un fel de erori, sînt inevitabile. Degeaba condamnăm această dorință ca fiind o pervertire a căutării pozitive și firești a unui "adevăr" mult mai simplu, a unui adevăr de care trebuie să ținem seama în problemele practice, și care face parte din existența noastră obișnuită. E ușor să disprețuim această problemă și să ne întrebăm "de ce ne-am mai osteni?" – e ușor, dar e neproductiv.

Absolutul (2)

O dată ce căutarea Adevărului și a Absolutului – scrise cu majuscule – este acceptată ca parte integrantă a culturii sau a gîndirii umane, e lesne de înțeles că ea nu poate fi satisfăcută de nimic care să reprezinte mai puțin decît Absolutul. Nici un adevăr particular – fie el empiric sau matematic –, adică nici un adevăr care ne e accesibil nu poate fi perfect sigur și pentru totdeauna inatacabil dacă nu poate fi privit ca parte a adevărului universal. Asta se datorează în primul rînd faptului că nu putem fi niciodată siguri de cum anume ar putea adevărul universal să schimbe semnificația unui adevăr particular sau să limiteze aria lui de valabilitate. În al doilea rînd, se datorează faptului că nu putem ajunge niciodată la cunoașterea vreunui adevăr particular fără să utilizăm anumite presupoziții sau reguli care controlează raționamentul nostru sau modul în care ne descriem experiențele, iar aceste reguli și presupoziții, oricît de sigure ar părea, nu sînt auto-întemeiate; te poți îndoi întotdeauna de motivațiile lor, iar acest proces de interogație este infinit. Prin urmare, orice adevăr particular ar putea fi transformat în Adevăr numai cu condiția ca el să coincidă cu un adevăr particular care să reprezinte o parte sau un aspect al întregului Adevăr, adică numai dacă este privit ca adevăr de către ochiul infailibil al subiectului atotcunoscător. Pentru a întruni criteriul omniscienței sau pentru a fi deținătorul Adevărului în sensul nelimitat al termenului, acest subiect trebuie să constituie el însuși tot ceea ce poate fi cunoscut și să fie perfect transparent în raport cu sine, pentru că orice distanță între el și ceea ce cunoaște i-ar anula calitățile de certitudine și Totalitate. Iar dacă nu există nici un Adevăr în acest sens, și nu există nici un fel de criterii prin care realul s-ar putea deosebi de nereal, atunci într-adevăr această distincție e cu neputință de exprimat; orice este real în mod contingent, este real numai cu condiția să existe altceva care să fie real în mod

ne-contingent – altfel spus, să fie auto-întemeiat. Această idee constituie fundamentul explicit sau implicit al neoplatonismului.

Afirmația de mai sus implică faptul că orice propoziție particulară adevărată se referă la întregul adevăr, iar adevărul este referentul oricărei propoziții adevărate, după cum opinează și unii logicieni platoniști (de pildă, Lukasiewicz).

O dată ajunși la realitatea auto-întemeiată, identică cu Adevărul, aceeași logică platoniciană ne conduce inevitabil la celelalte caracteristici.

Realitatea auto-întemeiată este infinită (calitativ infinită, cum le place germanilor să spună). Asta înseamnă că nu poate fi limitată – ca să nu mai spunem distrusă – și deci, atinsă de nimic altceva în afară de sine însăși. A face parte din existența logic necesară, suficientă sieși, echivalează într-adevăr cu a fi absolut impasibil; o entitate care e supusă schimbărilor sau modificărilor provocate de orice altceva din afara sa ar fi coruptibilă și destructibilă, ceea ce este evident incompatibil cu a fi "infinită" (adică perfect autonomă) și necauzală.

Prin urmare, există doar un singur Absolut. Cel puțin acest fapt este de la sine înțeles în gîndirea platoniciană, deoarece, dacă ar exista mai multe Absoluturi, ele s-ar limita reciproc și nici unul n-ar întruni criteriul infinității. La prima vedere, această concluzie ar putea fi suspectată din următorul motiv: dacă "infinitatea" înseamnă o perfectă auto-cuprindere sau auto-închidere, sau imposibilitatea de a fi afectat de orice altceva, atunci nu există nici un motiv pentru care n-ar putea co-exista infinit de multe Absoluturi, într-o totală ignorare reciprocă, fiecare dintre ele neștiind nimic despre celelalte și nefiind perturbat de prezența lor. Criticile care se aduc din asemenea considerente ar fi, desigur, ne-valide, dacă infinitudinea ar egala omnipotența și ar fi, astfel, transformată într-o infinitudine "cantitativă', deoarece mai mult decît o singură entitate atotputernică este de neconceput. Platonicienii nu au descris neapărat omnipotența ca atare, însă toți au presupus implicit că există o legătură reală și

inteligibilă – deși indirectă – între Absolut și universul minților și corpurilor limitate, așa cum îl cunoaștem noi. Această supoziție, deși mai slabă decît cea a omnipotenței, este fără îndoială suficientă pentru a contracara ipoteza existenței mai multor Absoluturi; dacă Universul este dependent de Absolut – indiferent ce ar însemna acest lucru –, atunci Absolutul este într-adevăr obligat să fie unic, altfel două sau mai multe Absoluturi s-ar limita ori s-ar concura reciproc, invalidînd astfel premisa auto-suficienței.

Am atins așadar o problemă dintotdeauna crucială pentru speculația filosofică despre Realitatea Supremă, auto-întemeiată: putem oare presupune că realitatea finită depinde de Realitatea Supremă – și dacă da, în ce sens? Iar dacă nu, cum am putea cunoaște pînă la urmă Realitatea Supremă, și de ce ar trebui ea să fie una singură? Dacă așa stau lucrurile, rămîne ea, în limitele capacității noastre conceptuale, acel *Ultimum* pe care ni-l dorim?

Conform aceleiași dialectici platoniciene, Absolutul este existența pură, altfel spus, el nu permite distincții între ceea ce poate să fie și ceea ce este; el e tot ceea ce poate exista. Acest lucru pare să rezulte, iarăși, din însuși conceptul de ființă care e obligată să existe în virtutea naturii sale: ea este imuabilă pentru că a fi înseamnă în mod necesar "a fi perfect", în sensul de "a fi complet". E de neconceput ca un lucru să poată fi adăugat sau scăzut unei ființe care nu poate fi creată; ea poate fi îmbunătățită sau degradată la fel de puțin ca și o teoremă matematică.

Prin urmare, Absolutul e atemporal, și nu veșnic. Dacă și-ar putea aminti trecutul ca trecut – ca pe ceva ce a fost, dar nu mai este –, și dacă ar putea anticipa viitorul ca atare – ca pe ceva ce nu există încă, dar e pe cale să fie –, și dacă ar putea ajunge la auto-cunoaștere prin intermediul memoriei și al anticipării, el n-ar fi niciodată obligat să distingă în sinea sa între ceea ce este și ceea ce ar putea fi. Iarăși, el este la fel de atemporal ca și o ecuație matematică.

E lesne de observat acum că o anumită expresie din descrierea făcută mai sus trebuie corectată. Afirmația că Absolutul este

impasibil și "nu poate fi afectat de nimic altceva în afară de sine" e greșită dacă ea înseamnă că Absolutul poate fi într-adevăr afectat de el însuși. Totuși, el nu poate fi astfel, deoarece asta l-ar face totodată susceptibil de schimbare, și deci, incomplet și imperfect. El e cît se poate de simplu: dacă n-ar fi astfel, dacă ar fi compus din părți, dacă ar avea calități separabile, n-ar mai fi în mod necesar imuabil; unele dintre calitățile sale (de exemplu, intelectul și voința prezente într-o ființă divină: un caz paradigmatic al teologiei scolastice), sau unele dintre părțile sale s-ar amesteca ori s-ar influența reciproc, sau ar funcționa separat, abrogînd astfel completitudinea. Absolutul e la fel de simplu ca un punct geometric.

Toate caracteristicile prezentate mai sus, familiare tuturor cercetătorilor tradiției neoplatonice și ai teologiei medievale – auto-suficiență, impasibilitate, infinitudine, unicitate, actualitate pură, simplitate – par să se presupună reciproc; asta înseamnă că nici una dintre ele nu poate fi asertată separat de celelalte.

Persoane și Non-persoane Divine. Este oare Dumnezeu bun? *Cruor Dei*

O dată ce aflăm toate aceste lucruri, și mai știm în plus că toate aceste calități i-au fost atribuite lui Dumnezeu de către principalele curente ale teologiei creștine, sîntem prinși imediat într-o teribilă capcană metafizică. Cum poate *Ultimum*, identificat astfel, să fie creatorul a cărui poruncă a chemat universul la viață, și cîtă bunătate, dragoste sau bunăvoință, în oricare dintre sensurile cunoscute ale acestor cuvinte, îi pot fi atribuite? Cum poate el să fie o *persoană*?

Cei care l-au citit pe Plotin știu că în versiunea sa Unul păstrează niște vagi urme de viață personală. Deși nenumit (*Enn.*, V.3.13; VI 9.5) – și nenumit într-o asemenea măsură încît nici

chiar cuvintele "Unul" (V.4.1) și "este" (Vi.88) nu i se pot aplica – Unul auto-suficient este binele însuși (II.9.1); el este dragostea (VI.8.15) și locul firesc la care trebuie să ne întoarcem (VI.9.9), oricît de vag ne-am percepe propria dorință; el constituie pavăza noastră ultimă sau chiar propria noastră natură, ascunsă nouă de contactul cu materia, adică de contactul cu răul.

Proclos a identificat Unul cu Binele, fără îndoială, dar cititorii lucrării sale *Elemente de teologie* sînt puși în încurcătură atunci cînd încearcă să afle ce vrea să fie acest Bine. Pentru el este o evidență axiomatică faptul că orice lucru care e diferențiat sau compus din părți este secundar în raport cu Unul; ceea ce sugerează că realitatea lui Unu este garantată conceptual prin însăși existența diversității. El a explicat în continuare că Binele este cauza primă, a cărei realitate este dovedită de faptul că lucrurile trebuie să aibă cauze, iar seriile cauzale nu pot fi infinite. Totuși, nu ni se explică de ce Binele ar trebui să fie cauza primă, și cu siguranță acest lucru nu poate fi explicat, de vreme ce Binele, fiind în mod axiomatic co-extensiv în raport cu Ființa (sau "transcendentalul", în sensul medieval al termenului), apare ca o calitate ne-relativă.

Acest straniu concept neoplatonic de bine, o dată preluat de învățătura scolastică, a fost aplicat Dumnezeului-persoană, împovărîndu-ne astfel mințile cu și mai multe mistere. Conform acestei învățături, Dumnezeu este bun, în sensul că e binevoitor și grijuliu cu creaturile sale, dar nu aceasta este *motivul* pentru care el este bun. Bunătatea căreia îi sîntem martori constituie doar o expresie a bunătății sale intrinseci, care nu se definește prin atitudinea față de noi; cu alte cuvinte, Dumnezeu ar fi cu desăvîrșire și în mod imuabil bun chiar dacă ar rămîne un Absolut otios, care n-ar produce nimic. Asta pare să contrazică obișnuințele noastre lingvistice, care presupun că "binele" este o însușire relativă și care, pentru a avea sens, presupune o intenție îndreptată spre ceva sau cineva. Bunătatea centrată pe sine, non-intențională și totuși prezentă nu doar la modul potențial, pare să

se afle dincolo de resursele noastre conceptuale. Să afirmi că bunăvoința lui Dumnezeu față de noi (presupunînd că ea este empiric și irevocabil demonstrată – lucru de care unii se îndoiesc) exprimă bunătatea sa intrinsecă și ne oferă astfel o dovadă că el este bun în sine, înseamnă să presupui deja ca rezolvată problema. Din bunăvoința lui Dumnezeu, așa cum e înfățișată de creațiile sale, nu putem deduce nimic cu privire la bunătatea sa intrinsecă, ca fiind distinctă de aceste creații; altfel ar trebui să presupunem că în sine el este bun doar la modul potențial, ceea ce ar contrazice actualitatea sa perfectă. De la "bunătatea" transcendentală la cea manifestă nu există nici o tranziție conceptual legitimă; cea dintîi, dacă este cunoscută, poate fi cunoscută doar *a priori* și nu poate fi definită în termenii bunăvoinței manifeste. Distanța dintre Unul, care este bun în mod intrinsec, și protectorul divin, care este bun față de noi, rămîne de netrecut. Pe scurt, bunătatea concepută ca o proprietate inerentă a ființei Absolute nu explică această bunăvoință a Ființei.

Totuși, s-ar putea ca acesta să nu fie sfîrșitul poveștii. Niciodată nu trebuie să credem că marii filosofi își țes pur și simplu păienjenișul lor de abstracții doar de dragul de a filosofa, și că nu există motive serioase – deși nu întotdeauna înțelese, nici chiar de filosofii înșiși – în spatele construcțiilor lor cele mai obscure. Dacă citești cu atenție dialogul platonician *Parmenide* sau *Elementele* lui Proclos (ori *Fenomenologia* lui Hegel) poți ajunge la disperare. Să fie oare prima dintre aceste lucrări (pe lîngă faptul că ea ar putea reprezenta și auto-negarea teoriei ideilor) doar un exercițiu de năucitoare dialectică a conceptelor, fără nici o legătură cu viața noastră, sau poate chiar o glumă, așa cum au crezut unii? Să fie oare ultima lucrare amintită mai sus o masă incoerentă și indigestă de abstracții goale, de la care nici un drum nu pornește spre preocupările comune și universale ale oamenilor? Nu cred. Chiar dacă presupunem că tot ceea ce e important în filosofie a fost spus de greci, și chiar dacă acceptăm cu umilință, fără să ne deranjeze, postura noastră de epigoni, tot

ne mai rămîne o nesfîrșită muncă de transpunere a vechilor concepții într-un idiom care să poată fi inteligibil pentru semenii noștri astăzi, și probabil că asta înseamnă destul de mult.

Ideea bunătății intrinseci, asemeni multor alte concepte filosofice cruciale, poate deveni inteligibilă prin ipotetica ei origine mitologică.

În numeroase mitologii zeii nu sînt neapărat buni, nici în sensul de a fi blînzi și folositori oamenilor, nici în sensul de a ne oferi modele de comportament moral; unii sînt buni, alții nu, iar mulți dovedesc în aventurile lor atît părți bune, cît și părți rele. Dar binele din mitologii pare să fie legat invariabil de pace și armonie, iar răul de război, haos și distrugere. O dată miturile sublimate în speculație metafizică, aceste viziuni elementare tind în mod firesc să dobîndească o deplină consistență conceptuală: dacă binele echivalează cu pacea și armonia, atunci binele desăvîrșit echivalează cu pacea și armonia desăvîrșită, iar asta înseamnă deplina absență a tensiunii, și deci, în ultimă instanță, nediferențierea și imobilitatea absolute, sau Unul. Cu cît mai multă unitate, cu atît mai bine – aceasta este axioma de necontestat a lui Proclos și a platoniștilor. Și astfel, cînd binele atinge stadiul completitudinii, el își pierde orice calitate recognoscibilă: atingînd perfecțiunea, bunătatea dispare. Cîtă vreme Unul rămîne impasibil în unitate, el pare rupt de orice realitate, alta decît realitatea lui însuși. Viața, cel puțin așa cum o putem noi concepe, implică diferențiere și tensiune; ajungi la pacea desăvîrșită atunci cînd încetezi să mai trăiești.

Prin asta Absolutul, care trebuia să explice însuși actul existenței, este redus, ca efect al propriei sale perfecțiuni, la non-existență, și cade în irelevanță. Fiind realitatea supremă, el se transformă în non-realitate.

Problema cea mai supărătoare a neoplatonismului constă în incapacitatea sa de a explica modul în care Unul poate fi creativ și responsabil în raport cu universul vizibil. Indiferent cît de numeroase ar fi stadiile sau emanațiile intermediare care acoperă

distanța dintre unitatea sa inexprimabilă și lumea mizerabilă în care locuim noi, primul pas dinspre Absolut înspre orice altceva mai-puțin-decît-Absolutul e menit să rămînă misterios sau pur și simplu imposibil.

Unul propus de Proclos, sau Binele, se numește atît *arche*, cît și cauza primă a tuturor lucrurilor. Fiind însuși Binele, el este superior entităților auto-suficiente care sînt bune în sens pur adjectival. Ierarhia ființării este definită prin relațiile de dependență sau participare: nivelele inferioare participă la cele superioare; și totuși, realitatea ultimă, Unul, nu poate fi împărtășită, adică nimic nu participă la ea. Nu este foarte clar care e succesiunea reală a nivelelor existenței, dar asta nu contează prea mult atunci cînd ne confruntăm cu enigma Eschatonului. Aparent, ceea ce urmează după primul principiu sînt zeii sau *henadele* divine, apoi Ființa, pe urmă Viața și apoi *Nous-ul* sau Inteligența care a generat cosmosul. Zeii permit principiilor inferioare să participe la bunătatea lor, totuși nimic nu poate lua parte la Primul, iar Proclos nu pare a fi în stare să ne spună cum anume Primul poate fi, după toate acestea, cauza primă. Ni se spune că toate ființele tind spre Bine și eventual îl ating, trecînd prin toate treptele intermediare ale scării ontice și completînd astfel eternul și etern-mișcătorul cerc al creației: de la cauza primă la sufletele cele mai decăzute, și înapoi la cauza primă. Și totuși, nimic din acest ciclu proto-hegelian nu poate umple breșa conceptuală dintre Primul și restul: nu doar pentru că Primul care-se-conține-pe-sine nu poate avea un motiv să iasă din sine însuși, ci pentru că acest lucru pare imposibil din punct de vedere ontologic, deoarece, prin definiție, toate creaturile iau ceva de la Creator, sau participă la el, sau li se dă ceva de către Creator, și tocmai acest lucru devine de nerealizat prin chiar statutul pe care-l are Unul. Mai mult, într-o manieră consistentă din punct de vedere logic, Proclos susține că, deși lucrurile divine, inaccesibile gîndirii noastre, pot fi totuși cunoscute prin intermediul entităților inferioare, dependente, Primul, care este

unic, este perfect incognoscibil. Dacă acest lucru e adevărat, atunci trebuie să presupunem că a-l numi "cauza primă" și a face din cosmosul – oricît de străin – o revărsare a sa, nu e doar un lucru nepermis, ci și cu totul greșit. Cercul care n-are nici început și nici sfîrșit – *kuklon anarchon kai ateleuteton*[4] – nu poate include temeiul necondiționat fără să fie auto-contradictoriu. Constituie probabil un abuz de limbaj chiar și să-l numim "Primul", ca să nu mai vorbim de "cauza primă", dat fiind că expresia "Primul" nu are sens fără să fie presupus un "Al doilea", pe cînd Unul nu presupune nimic altceva.

Ordinea ierarhică a lucrurilor, începînd cu Unul și terminînd cu materia, nu trebuie concepută în termeni platonici ca fiind o succesiune temporală; ea nu este nici o serie de relații pur logice, în sensul pe care-l vizăm de obicei atunci cînd vorbim de raționament deductiv. Ea este mai degrabă o succesiune "fenomenologică" (în sensul hegelian) care ar putea fi numită, probabil, "cauzalitate fără timp și fără schimb de energie". Și totuși, chiar și fără această restricție, e de neînțeles cum anume perfect izolatul Unu ar putea fi cauza unui lucru, avînd în vedere că este imuabil, nediferențiat, că bunătatea lui nu e nimic mai mult decît o altă denumire a unității sale, și că această denumire este cunoscută *a priori*. Mai degrabă, dacă unitatea e o caracteristică necesară a unei realități care nu poate fi creată, se pare că a fi incapabil de a fi creat înseamnă totodată a fi incapabil să creezi. Conceput astfel, este oare Dumnezeu în mod fatidic steril?

Poate că slabele noastre instrumente conceptuale ar putea fi din nou ajutate de imaginația mitologică. În numeroase mituri cosmologice arhaice universul se naște dintr-o zeitate primordială care se sfîșie pe sine în bucăți, o zeitate-martir care se sacrifică în actul creației. Acest sacrificiu de sine explică originea cosmosului, dar cu prețul pierderii caracterului imuabil al creatorului. Cosmosul devine *cruor Dei*, sîngele lui Dumnezeu, un rezultat al infinitei sale suferințe auto-impuse.

---

[4] *un cerc fără început și fără sfîrșit* (în limba greacă, în original) – n.t.

Această topică frecventă a cosmogoniilor arhaice pare, desigur, cît se poate de incompatibilă cu orice religie a unui singur Dumnezeu-creator. Totuși, nu percepem oare un ecou al aceluiași mit în imaginea creștină a Logosului Divin, care recreează lumea și îi redă inocența inițială printr-un sacrificiu de sine voluntar? Nu reafirmă oare teologia crucii și a mîntuirii această perspectivă mitologică adînc înrădăcinată, conform căreia un adevărat creator trebuie să fie un *Dumnezeu care suferă*, și astfel, un Dumnezeu care-și refuză propria dumnezeire, așa cum Isus Christos și-a refuzat-o asumîndu-și o viață de om?

Unele curente eretice ori semi-eretice ale gîndirii creștine au mers și mai departe în încercarea de a asimila mitul zeității rănite, însîngerate, lovite de moarte, cu scopul de a face față incongruenței cu care teologia s-a confruntat inevitabil atunci cînd Dumnezeul biblic s-a contopit cu principiul primordial al lui Proclos. Dumnezeul lui Meister Eckhart, proiectîndu-se pe sine în lume și devenind astfel "ceva", se auto-mutilează, ca să spunem așa, pentru a se putea naște într-un suflet uman.

Damascios și cele două tipuri de Neființă

Doi mari filosofi neoplatonici au încercat să meargă cît mai departe în a-l priva pe Unu de toate însușirile umane sau personalizate, și în a păstra, cu toate acestea, ideea de creație: Damascios și Spinoza.

Damascios, ultimul lider al Academiei pînă la închiderea ei de către împăratul Iustinian în 529 d.Chr., mai este încă un *merum nomen* chiar și printre filosofi, exceptîndu-i pe cei care acordă o atenție specială gîndirii neoplatonice. Autorul ultimei opere majore a filosofiei păgîne în Europa ne-a oferit probabil ultimul produs desăvîrșit al unui mileniu de speculații asupra temeiului ultim (un mileniu întreg, într-adevăr, avînd în vedere

că apogeul lui Parmenide s-a produs, după cum se consideră în general, în jurul anului 475 î.Chr.). Lucrarea sa *Probleme și soluții* (sau *Despre Principii*), o lucrare extrem de lungă și teribil de haotică, este – dacă se poate imagina așa ceva – chiar mai consecventă decît *Elementele* lui Proclos în a evita contactul cu orice realitate, fie ea fizică sau mentală, la care am putea avea un acces intuitiv. Gîndirea lui Damascios pare să disprețuiască nu doar trupul, ca Plotin, ci la fel de mult viața, și pare să se miște în paradisul "ontelor" pure, lipsite de orice altceva în afara actului de a ființa.

Damascios acceptă ca pe un lucru de la sine înțeles eterna dogmă platonică: faptul că există multe lucruri, și nici măcar unul nu necesită o explicație care să fie dată obligatoriu prin intermediul a ceva care să includă vreun tip de pluralitate, asta înseamnă Unul; faptul că multiplul nu poate fi un dat primordial, că Unul este real, că este într-adevăr real în mod suprem și unic, pare aproape tautologic în gîndirea neoplatonică.

Și totuși, Unul nu este *Ultimum*, nu este cel din urmă și cel mai înalt. Așa cum Ființa lui Parmenide reprezenta pentru Plotin un nivel secundar, dincolo de care indescriptibilul Unu formează întreaga ierarhie a realității, tot astfel în interpretarea lui Damascios Unul sau cauza primă devine ea însăși secundară și se află mai jos de întunericul nenumit, pe care nici un concept, nici o gîndire, nici o intuiție nu l-ar putea atinge vreodată.

Această căutare a nivelelor din ce în ce mai înalte de existență poate fi explicată prin însăși natura limbajului, o dată întemeiată această dogmă. Indiferent ce am spune – chiar și negativ – despre principiul prim, implicăm în mod firesc faptul că se poate afirma ceva despre el, și că, în cele din urmă, el nu este absolut inefabil; asta ne determină să căutăm un principiu dincolo de Primul, iar acest principiu nou descoperit ar fi atît de inefabil încît pînă și a-l numi ca atare ar constitui o greșeală. Această căutare este, vai!, fără sfîrșit. A spune că e chiar mai impropriu să atribui caracter inefabil acelui *Ultimum* înseamnă

să-i atribui încă un predicat; "a fi atît de inefabil încît să nu poți fi numit "inefabil" nu e mai puțin un predicat decît "a fi inefabil". Nu poți vorbi fără să scoți sunete – e o constatare tot atît de simplă. Spunînd că o realitate este cu desăvîrșire inefabilă sau absolut incognoscibilă, cădem inevitabil în antinomia autoreferențialității. Damascios știa asta (după cum, bineînțeles, a știut-o și Sfîntul Augustin înaintea lui), dar nu a găsit nici o soluție în afară de a-l descrie pe *Ultimum* printr-o dublă negație (inefabilul care se află mai presus de inefabil), și reiterînd astfel aceeași antinomie. Dacă ar fi existat după Damascios un filosof care să continue aceeași linie de gîndire, el ar fi încercat, probabil, să acceadă la un nivel și mai înalt al realității pentru a evita acest paradox – teoretic, procesul poate continua la nesfîrșit.

De fapt, căutînd acel "ceva" care ar fi mai presus de cel mai înalt lucru, Damascios dublează aceeași incoerență: progresia lucrurilor pornind de la Unul e tot atît de puțin inteligibilă ca și cea a Unului pornind de la inefabilul absolut. Unul este perfect simplu prin definiție, nu se află în relație cu nimic altceva sau cu el însuși (*Despre principii*, 13). Este incognoscibil, nu cunoaște nici un lucru în afara sa (mai înalt sau mai prejos), și nici pe sine însuși (26), dar poate fi cunoscut faptul că el nu poate fi cunoscut (6); el este cauza primă a tuturor lucrurilor, ceea ce sugerează că are nevoie de descendența sa metafizică. Într-adevăr, Damascios observă contradicția, deși se străduiește cu stîngăcie s-o explice: pentru a fi ceea ce este, Unul ca atare nu are nevoie de nimic, nici chiar de sine însuși (neavînd nici o relație cu sine); totuși, fiind primul principiu creator, el are nevoie și de altceva (13). Damascios dezvăluie astfel inconsistența năucitoare, și probabil incurabilă, cuprinsă chiar în conceptul de Absolut creator. Dumnezeul creator din tradiția creștină este iubirea, iar noi asociem cu ușurință iubirea cu procrearea, dar nu sîntem niciodată siguri cum anume iubirea, care implică nevoia de altceva în afară de tine însuți, trebuie pusă de acord cu perfecta închidere în sine și cu auto-suficiența Ființei Absolute. Totuși, nu există

nici o mențiune a iubirii sau a bunăvoinței în cazul acelui Unu pe care-l propune Damascios: pare să fie vorba de simplul act de a fi Unu, și de nimic altceva. La Damascios nu există mai mult decît o aluzie la *henosis*-ul mistic: Unul, deși nu e absolut inefabil, nu poate fi exprimat prin cuvinte, nici chiar în mod negativ; nu poate fi localizat sau identificat (ceea ce aparent înseamnă că nu există nici o modalitate de a-l defini cu ajutorul altor concepte), iar ceea ce mintea noastră descoperă atunci cînd se apropie de Unul nu mai este cunoaștere, ci unire (49). Sună foarte platonic, fără îndoială. Însă Damascios nu încearcă să explice această unire. Și apoi, nu există nici o sugestie în favoarea ideii că autorul s-ar referi la o uniune a iubirii: iubire, milă, bunăvoință, bunătate, salvare lipsesc din discursul său, ca și răul, de altfel. Creația, și astfel, succesiunea efectelor Unului este ontologic necesară, iar Unul, fiind simplu, este, într-un anume sens, totul (ca și Dumnezeul creștin -91 bis), sau face din fiecare ființă creată Unul-tot (35). Strict vorbind, este impropriu să spunem atît că lucrurile decurg din Unu, cît și că nu decurg; Unul nu produce nimic, și doar sărăcia limbajului și a gîndirii noastre ne face să spunem că Unul *creează*: această creație e complet diferită de orice altceva sîntem capabili să cuprindem cu mintea (39). În cele din urmă, nici succesiunea lucrurilor care provin din Unu – oricît de multe trepte ar fi necesare pentru a descinde din el – și nici ultima lor revenire la Unu, amintită ocazional (34), nu stă la îndemîna conceptelor noastre.

Și tocmai această bizară ambiguitate a lui Unu așa cum îl concepem noi – creativa sa insuficiență de sine și inutila sa autosuficiență, combinate – îl obligă pe Damascios să caute un alt principiu care nu are nevoie de altceva, în nici o privință, care nici măcar nu e un principiu, nu are nume și prin nici un mijloc, oricît de indirect, nu se poate deschide pentru a ne îngădui o privire înăuntrul său.

Nu există o descriere mai bună pentru Unu. Nu putem spune că el este mai presus de orice altceva, de vreme ce "a fi mai

presus" implică o relație cu un alt lucru, pe cînd în cazul nostru nu poate fi vorba de nici o relație. El e atît de inefabil încît e impropriu să-l numești inefabil (24, 5, 444); din același motiv este greșit să spunem că ține de natura sa să fie "de neconceput" (7); el nu poate fi cunoscut nici chiar ca Unu, de vreme ce printr-o astfel de cunoaștere Unul s-ar diviza, și astfel s-ar autodistruge (26). Nici cauză, nici principiu – acest Eschaton nu este nimic; într-adevăr, Damascios spune că el este Nimicul sau non-lucrul, ne-ființa (7). Inaccesibilitatea lui este totală și absolută în sine; în fața acestei super-ignoranțe (în termenii lui Damascios: *hyperagnoia* -29) se recomandă doar tăcerea absolută (5,13). Principalul efect este următorul: printre toate cuvintele improprii pentru a numi Eschatonul, cel mai puțin impropriu este cuvîntul "nimic".

Damascios reia în diferite ocazii (de exemplu, 4, 7, 443) doctrina sa despre cele două tipuri de Nimic: există un Nimic care stă mai presus de toate – inclusiv mai presus de Unu și de Ființă – și un Nimic care e cel mai decăzut, cel mai din urmă și cel mai precar, și care stă ceva mai prejos de materie (aceasta din urmă părînd să păstreze o umbră de ființare). Atît prepoziția "mai presus", cît și prepoziția "mai prejos" sînt fără doar și poate inadecvate, de vreme ce implică o relație exprimabilă și astfel presupun în mod eronat că supremul sau *infimul* Nimic este, în cele din urmă, relaționat în mod negativ cu alte nivele ale realității.

Ajungînd astfel la punctul culminant, dar, în același timp, și la cel mai de jos al ceea ce ar putea fi Nimicul, și operînd distincția între cele două tipuri de neființă, amîndouă absolut inefabile, Damascios cade chiar în capcana a cărei evitare fusese principalul său scop: el definește *negativ* ceea ce, după cum o spusese chiar el, nu poate fi niciodată definit astfel, ca să nu mai vorbim de vreo definire pozitivă. Capcana autoreferențialității face parte inevitabil din orice încercare de a vorbi despre lucrul care nu poate fi definit. A defini un lucru drept indefinibil înseamnă să negi faptul că este indefinibil. A recomanda "tăcerea absolută" înseamnă să încalci chiar această recomandare.

Damascios cade și mai mult în autocontradicție. După ce declarase caracterul absolut inefabil al Eschatonului și deplina absență a oricăror relații pe care acesta le-ar putea avea cu orice altceva, el se întreabă (8) dacă o parte din cea mai sublimă Neființă nu s-a răsfrînt cumva asupra lucrurilor și asupra noastră. Răspunsul lui este că într-adevăr există în noi unele din vestigiile sale – altfel n-am putea avea în minte vreo idee despre el. Rezultă de aici că totul participă la Inefabil, cu alte cuvinte, ceva din Inefabil se păstrează în tot ce există. Mai mult, negînd orice cauzalitate care ar putea fi atribuită Inefabilului, el sugerează că totul pornește de la acesta.

Și astfel, Neființa constituie pînă la urmă un "principiu". Faptul că întunericul impenetrabil este numele singurului principiu – sau al începutului universului – era cunoscut înțelepților egipteni, din a căror învățătură secretă Damascios și-a preluat propria doctrină, după cum o afirmă chiar el (125 *quater*).

Probabil că Damascios a mers mai departe decît oricare dintre confrații săi platoniști în a priva Eschatonul de toate însușirile sale personalizate, și în a dezvălui inconsistența inerentă minților noastre atunci cînd trebuie să-l abordăm: sîntem obligați să vorbim despre el deoarece mințile noastre nu se pot sustrage dorinței de a atinge granițele ultime ale ființei, și sîntem conștienți că toate cuvintele și imaginile prin care încercăm să le atingem sînt inevitabil greșite. Deoarece știm că toate cuvintele pe care le-am putea folosi vreodată în această descriere depind de însușirile contingente ale lumii sau ale lucrurilor finite, ajungem după negări succesive la ideea de Neființă ca fiind numele cel mai puțin deformant pentru Absolut. Cînd Damascios vorbește despre Unu, el susține că acesta este prin definiție un non-lucru; orice nume se referă la un lucru (2 a bis), și astfel, la ceea ce poate fi, probabil, identificat prin contrast cu alte lucruri, în timp ce natura lui Unu nu poate fi dependentă în mod negativ de natura nici unui alt lucru.

Se poate spune, fără îndoială, că Damascios a ajuns – în haosul laborios construit al operei sale – la noțiunea pe care

Hegel a rezumat-o ulterior în această propoziție scurtă: Ființa pură și Neființa pură sînt totuna. Fără îndoială, Damascios a făcut distincția pe care tocmai am amintit-o între cele două nivele ale Neființei, însă această distincție nu e mai ușor de exprimat conceptual decît oricare dintre termenii ei luați separat.

Neființa Divină în creștinism

Tema Neființei Divine se păstrează la marii neoplatoniști creștini, o dată ce Unul sau Inefabilul ontologilor păgîni a fost înghițit cu succes – deși într-un mod indigest – de către Tatăl biblic. Principalul vinovat a fost, desigur, Pseudo-Dionisie, oricine ar fi fost el în realitate. Rolul său în modelarea istoriei filosofiei creștine cu greu ar putea fi supra-estimat. S-a subliniat nu o dată că dacă autorul lucrării *Despre Numele Divine* n-ar fi fost confundat timp de secole cu cine pretindea el că ar fi – și anume, întîiul episcop al Atenei convertit de Sfîntul Paul la creștinism (*Fapte*, 17.54) – e foarte probabil că el n-ar mai fi trecut neobservat, cu neoplatonismul său evident, iar opera sa ar fi rămas în analele gîndirii creștine ca o născocire eretică. Această nevinovată farsă literară (sau poate doar un act de modestie al vreunui călugăr umil, care a preferat să atribuie realizările sale unei venerabile figuri a trecutului) a deviat cursul istoriei spirituale a Europei. Ea a molipsit definitiv creștinătatea apuseană cu înțelepciunea hindusă și budistă, al cărei impact poate fi detectat, spun istoricii, în platonismul tîrziu, oricît de puține s-ar ști despre căile reale ale acestei invazii pe piața de idei alexandrină și ateniană. În mod cert, Pseudo-Dionisie nu s-a mulțumit cu simple aserțiuni despre caracterul inefabil al lui Dumnezeu; acesta constituia o teză standard a credinței creștine. Sentimentul inefabilului era sensibil modificat, pornind de la ideea că orice cuvînt rostit despre Dumnezeu este la fel de

potrivit ca oricare altul, și că, de fapt, orice cuvînt este impropriu; nici o teologie nu poate fi concepută pe baza premisei că despre Creator nu se poate afirma nimic cu sens.

Și Pseudo-Dionisie merge chiar mai departe. Nu ne este permis să spunem despre Dumnezeu că posedă rațiune sau inteligență, că trăiește sau că este viață, substanță, adevăr, spirit, înțelepciune, Unu și unitate; într-adevăr, el nu e nimic din toate aceste lucruri, care există sau nu (*Myst. Theol.*, capitolul V; *De Divinis Nominibus*, capitolul V). Mulți comentatori ortodocși, începînd cu Sfîntul Maxim Mărturisitorul, obișnuiesc să explice excesele dionisiene ca pe o preluare inocentă a ideii că Dumnezeu este "mai presus de orice". Dar aceasta este o reducție care deformează lucrurile. Dacă e greșit să se spună că "El este" sau că "El este Unul, Adevărul și Viața", și dacă, în consecință, credința creștină stă mai presus de expresia inteligibilă, atunci rămînem cu contemplarea Neființei ca fiind singura formă de credință. Desigur, mai avem și Sfînta Scriptură, și Dionisie ne previne într-adevăr (*De Div. Nom.*, cap.I. 2) că nu trebuie să rostim sau să gîndim despre Dumnezeu nimic care să se afle dincolo de acest mesaj. Avem aici un compromis incert și dubios între creștinism și neoplatonism: în lumea conceptelor avem, pe de-o parte, abisul nenumit al Neființei, și pe de alta textul sacru, pe care nu ne e permis să-l interpretăm (nici chiar mental), și care e înghețat în suprafața sa pur verbală, fiind astfel neinteligibil.

Unii mistici speculativi medievali și ai creștinismului tîrziu au preluat temele dionisiene. Printre ei se numără și Nicolaus Cusanus, care susține în aceeași manieră tipic neoplatonică faptul că Adevărul, fiind incomunicabil (de vreme ce el coincide cu Dumnezeu), nici un cuvînt, nici chiar cuvîntul "inefabil", nu-i poate fi atribuit în mod adecvat lui Dumnezeu; dacă el nu poate fi numit "nimic", asta se datorează faptului că "Nimic" este tot un nume (*Nihil non est, quia hoc ipsum nihil nomen habet*

nihili[5] – *Dialogus de Deo Abscondito)*, dar nu-l putem numi nici "ceva", acest ultim cuvînt putînd fi aplicat doar ființelor particulare. Dumnezeu este atunci *"supra Nihil et aliquid"*[6], iar credința, recunoscută deschis ca fiind inexprimabilă, degenerează într-un act de venerare lipsită de un obiect identificabil. Poate că rezumatul cel mai sugestiv și mai concis al acestei doctrine ne este dat de binecunoscuta epigramă a lui Angelus Silesius: "Dumnezeu este.într-adevăr nimic, iar în măsura în care el este ceva, el este astfel doar în mine, alegîndu-mă pe mine pentru El însuși" (*Cherubimischer Wandersmann*, I, 200).

Știm din studiile lui Gershom Scholem (vezi lucrarea sa *Ueber einige Grundbegriffe des Judentums*, 1976) că același puzzle – cum să combini într-unul singur Tatăl biblic și Absolutul neoplatonic – a sîcîit la fel de mult și gîndirea medievală iudaică, culminînd ocazional cu noțiunea – pe cît de aventuroasă, pe atît de melancolică – a Nimicului suprem.

Logica acestei teologii a Neființei pare greu de evitat, o dată stabilit faptul că Dumnezeul tradițiilor creștine și iudaice reprezintă într-adevăr Absolutul. Un teolog – plătind tribut principiului inefabilității lui Dumnezeu, dar vorbind totuși în detaliu despre el – este deseori constrîns să admită că Dumnezeu, neîmpărtășind nici un fel de proprietăți cu creaturile sale finite, și nefiind identificabil în vreun fel – nici chiar negativ – în interiorul unui discurs care se potrivește doar lumii lucrurilor, este în mod necesar un "non-ceva" sau un "non-lucru". Și aici limbajul se frînge.

---

[5] *nimicul nu există, deoarece însuși acest nimic poartă numele de "nimic"* (în latină, în original) – n.t.

[6] *mai presus de Nimic și mai mult decît atît* (în latină, în original) – n.t.

Despre toate limbajele posibile (1)

Poate că într-adevăr limbajul a suferit o criză, dar ne putem aștepta ca asta să nu fie ultima lui suferință. El va lua, probabil, de la capăt încercarea perpetuă de a-și depăși propriile granițe și de-a se aventura pe tărîmul interzjs al inexprimabilului. Trăim, fără îndoială, într-o civilizație care ridică în calea folosirii cuvintelor bariere strașnic păzite, dar care creează destul de ușor noi modalități și numeroase trucuri pentru a-i înșela pe paznici. Nu știm sigur de unde va răsări din nou invincibila stafie a Absolutului, și cum anume va reveni la viață. Ea s-ar putea ivi din unghere neașteptate, de pildă, din mintea ascuțită-brici a fizicienilor și matematicienilor, și sînt unele semne că încearcă să se strecoare prin aceste porți regești. Ea ar putea chiar încerca să-și croiască drum în secret cu ajutorul actualei divinizări filosofice a limbajului. De vreme ce avem o Scriptură al cărei prolog se poate reduce, pe scurt, la fraza: "Dumnezeu nu este decît un Cuvînt, însă Cuvîntul este Dumnezeu", de vreme ce se arată că limbajul este auto-constituit în mod divin și astfel, că este auto-validat, că toate cuvintele se referă la cuvinte, atunci putem considera că, măcar în ce privește sensul (sau lipsa de sens), cuvintele "Dumnezeu" și "Absolut" nu diferă de cuvintele "măr" și "munte". Aceasta s-ar putea dovedi calea indirectă (deși dureroasă) prin care Dumnezeu și Absolutul își vor reafirma prezența legitimă în limba noastră, iar cuvîntul se va face din nou trup. Același lucru s-ar putea spune despre modul de gîndire pragmatic, care se bucură – sau cel puțin așa pare – de o sănătate robustă pe tărîmul filosofiei. S-a considerat că gîndirea pragmatică, inclusiv noțiunea utilitaristă de adevăr, trebuia să ne elibereze de lanțurile speculației metafizice, măsurînd validitatea prin utilitate. Dar e lesne de văzut că noțiunea de utilitate, oricum ar fi ea concepută – riguros sau vag, psihologic sau social – deschide un drum larg, prin care aceeași metafizică și aceeași

teologie se pot întoarce triumfător și-și pot susține legitimitatea, deoarece nu trebuie decît să afirmi că ele s-ar putea afla în slujba unor nevoi umane. Relativismul epistemologic de diverse tipuri, conceput cel mai adesea cu scopul de a ucide pentru totdeauna metafizica, cade victimă aceleiași capcane simple: el poate legitima orice, inclusiv sus-amintita metafizică, dar adepții lui sînt rareori dispuși s-o recunoască.

Evident, toate acestea nu sînt decît simple speculații, însă a crede că Absolutul se va lăsa exilat definitiv din viața spirituală a omului constituie probabil o speranță a empiriștilor înrăiți. Nu putem înceta să fim creatori de timp și să fim, astfel, autodistructivi. Nu ne putem reține sentimentul că indiferent ce s-ar fi întîmplat înaintea noastră, acel lucru oricum nu mai există, și de aceea sîntem înclinați să credem că n-ar fi fost un lucru real: bucuriile și suferințele noastre – iar în ultimă instanță, noi înșine – nu au (sau nu avem) o *esse*[7] proprie. Acest sentiment cît se poate de banal, exprimat timp de secole în diverse moduri de către poeți, filosofi, teologi și mistici este probabil de neînfrînt, oricît ar fi el de respins ca irelevant pentru orice fel de preocupări practice sau științifice. Căutarea Absolutului exprimă și totodată reprimă acest sentiment; ea ne dezvăluie anxietatea umană în fața experienței irealității cuvîntului, sentimentul că *Alles Vergangliche ist nur ein Gleichnis*[8], și invalidează, ca să spunem așa, chiar această experiență, indicîndu-ne Ființa care e nevoită să ființeze, care e atemporală și e Una, care readuce la viață cu generozitate fragila lume a experienței și face ca totul să fie din nou miraculos de real.

Și chiar în momentul în care ajungem la acest rezultat – sau credem că am ajuns – el pare să se năruie, deoarece Absolutul e absorbit de hăul fără sfîrșit al inefabilului.

Privind înapoi la drumul pe care l-am parcurs, ne dăm seama cît sîntem de aproape de dubla Neființă a lui Damascios.

---

[7] În latină *esse* înseamnă existență sau ființă.

[8] *tot ce este trecător este doar o metaforă* (în germană, în original) – n.t.

Timpul, ca substrat al experienței umane, nu poate fi conceptualizat (în sensul de a fi redus la termeni mai simpli). Dacă timpul este perceput ca o permanentă auto-anihilare, întreaga lume a experienței e lipsită de substrat și se prăbușește în gol. Absolutul trebuie să salveze lumea, să o absolve de moartea niciodată-începută și niciodată-sfîrșită: în eterna sa prezență, totul este păstrat, protejat și permanentizat, nimic nu piere vreodată; el constituie temeiul ultim al oricărui lucru, el întruchipează ultima subjugare a timpului. Totuși, pentru a îndeplini această funcție, Absolutul nu trebuie să fie doar imun în fața timpului, ci și pe deplin autosuficient și indivizibil; deci nu putem ști niciodată cum anume (aparenta) Neființă a universului este reintegrată gloriei ființei în unitatea perenă a Eschatonului, fără a rupe în două această unitate. Și cîtă vreme Absolutul – ca și timpul, dușmanul său înfrînt, dar încă viu – nu poate fi redus conceptual la nimic altceva, numele său, dacă are vreunul, este Nimicul. Și astfel, un Nimic salvează un alt Nimic de Nimicnicia lui.

În asta constă *horror metaphysicus*.

Risum teneatis[9]. Omenirea, în toată diversitatea civilizațiilor sale, n-a fost și probabil nu va fi vreodată capabilă să scape de această dorință de a se sustrage timpului. Dacă expresia culturală a acestei aspirații este golită de simbolurile metafizice, și se consideră că trebuie să atingă o exactitate abstractă, o perfecțiune literală, atunci ea eșuează într-o tăcere paralizantă. Asta nu înseamnă că dorința nu este autentică, sau că ar trebui respinse încercările disperate de a-i da o formă articulată, în limitele pe care le îngăduie sentimentul de teroare. Poate că e mai bine pentru noi să bîjbîim nesigur pe marginea unui abis necunoscut, decît să-i negăm pur și simplu prezența, închizîndu-ne ochii.

În ce privește potențialul ascuns al limbajului, nu știm nimic sigur. E de necrezut (și nici nu s-ar putea crede așa ceva de aici

[9] *Nu rîdeți.* (în latină, în original) -n.t.

înainte) că limbajul nostru ar fi în întregime un parazit al percepției comune: dacă ar fi fost așa, probabil că oamenii ar fi putut construi tehnici aritmetice și geometrice, dar cum ar fi putut ei ajunge vreodată la calculul integral, la numerele lui Cantor și la geometriile ne-euclidiene? Matematica e cel mai puternic vehicul intelectual inventat vreodată pentru a fugi de timp. Dar n-avem nici un motiv să credem că ea ar permite vreodată genul de eliberare întruchipat de căutarea Absolutului. Timp de secole filosofii și teologii au forțat, torturat și siluit limba, încercînd să-i smulgă cu de-a sila bogățiile ascunse. Multe din aceste agresiuni s-au dovedit inutile; totuși, unele n-au fost așa. Cel mai probabil oamenii nu vor fi niciodată mulțumiți cu fondul moștenit, gata făcut al limbii, și asta nu doar din motivele obișnuite – de exemplu, pentru că trebuie să dea un nume lucrurilor nou descoperite și fabricate – ci datorită presupunerii că limba, atunci cînd e forțată, ar putea da la iveală mai multe decît e dispusă să admită că posedă.

Să recapitulăm: în măsura în care Absolutul, în pofida ambiguității sale de neînvins, se întrezărește vag la orizontul tuturor limbajelor noastre posibile – niciodată atins, întotdeauna căutat pe dibuite – el nu poate fi conceput, în limitele minții noastre, ca persoană sau ca zeu; cu el nici o comunicare nu e posibilă sau necesară, și nu i te poți adresa cu "Tu". El este mai degrabă o entitate simbolică, un monarh constituțional, fără putere, dar extrem de important, care conferă lumii lucrurilor, minților, evenimentelor și zeităților o continuă legitimitate ontică, dar nu guvernează. Fără el, Neființa ar guverna în mod suprem. *Ultimum* nu explică nimic, dacă termenul "explică" își păstrează semnificația lui curentă; nu putem spune în ce sens el ar putea conferi realitate, adevăr sau bunătate unui lucru, dar poate că este o condiție necesară pentru ca un lucru să fie real, adevărat sau bun. Presupunînd că Dumnezeul-persoană este adevăratul stăpîn al Universului, el nu reprezintă Absolutul – cel puțin nu în termenii a ceea ce noi putem exprima, oricît de stîngaci.

Filosofia creștină elenizată, dar și unii mistici, afirmă că el ar fi și una, și alta, cu toată incapacitatea noastră de a clarifica această identitate. Ca să poată spune mai mult, mințile noastre ar trebui să se extindă dincolo de granițele lor actuale și să-și lărgească în mod corespunzător resursele lingvistice. Poate că n-ar trebui să fim atît de siguri pe noi încît să susținem cu tărie că asta nu se va întîmpla niciodată, și că am atins barierele ultime ale experienței și vorbirii.

Reciclarea lui *Cogito* (2)

Spuneam că *horror metaphysicus* are doi poli: Absolutul și Sinele sau *Cogito*. Se presupune că amîndoi reprezintă fortărețele care apară semnificația noțiunii de existență. Se dovedește că primul, atunci cînd încercăm să-l reducem la forma sa perfectă, necontaminată de contactul cu vreo altă realitate mai puțin sublimă, se transformă în neființă. La o analiză mai atentă, cel de-al doilea pare să aibă aceeași soartă.

Am încercat să reciclăm conceptul cartezian de *Cogito*, contestîndu-i ambițiile de sursă a întregii certitudini, dar păstrînd pentru moment utilizarea sa ca paradigmă, ori poate ca instrument conceptual indispensabil, care face inteligibil actul existenței. Istoria disputei post-carteziene ajunsă pînă în zilele noastre a dezvăluit fragilitatea acestei concepții și a împins treptat acest al doilea pivot al realității în același vid conceptual.

De la bun început una din țintele principale ale criticilor lui Descartes a fost, desigur, trecerea sa imprudentă de la "Eu gîndesc" la "Eu sînt o substanță gînditoare (sau un obiect gînditor)". *Ego Cogito* este o propoziție normală, corect construită și care nu generează suspiciuni. "Substanța" trebuia să fie ceva ce nu poate fi atribuit logic nici unui alt existent, și astfel cuvîntul putea fi înțeles doar prin contrast cu "accident", "proprietate",

"calitate" etc. Faptul că expresia "eu gîndesc" echivalează cu "eu sînt un lucru care gîndește" poate să fie tautologic adevărat, dar să deduci din aceeași premisă că "sînt un lucru a cărui natură nu implică nimic altceva decît gîndirea" sau că "sînt o substanță spirituală" a părut absolut inacceptabil pentru Gassendi și Hobbes. Într-adevăr, Descartes nu a dedus substanțialitatea distinctă a minții din simplul *Cogito*. El a dovedit mai degrabă că ar putea controla mental actul denumit *cogitatio* (cuvînt ce desemnează toate actele conștiente, întregul cîmp al subiectivității) fără să presupună neapărat prezența trupului. Atunci cînd criticii au replicat că, prin nici un fel de mijloace logice, *Cogito* nu poate fi transformat într-o substanță independentă, și că actul gîndirii este destul de compatibil cu ideea că gîndirea nu reprezintă nimic altceva decît o funcție sau o proprietate a corpului, ei s-au bazat evident pe ceva, dar au scăpat esența descoperirii lui Descartes, după cum o va dovedi și analiza următoare.

Într-adevăr, este incontestabil că noțiunea de *Cogito* poate fi exprimată doar la persoana întîi singular, că, o dată transformată într-o altă formă gramaticală (Petre gîndește, deci Petre există) ar deveni o absurditate. Descartes însuși a explicat (ca răspuns la *Al doilea șir de întîmpinări la "Meditații"*[10]) că, în pofida acelui *ergo* pe care-l include, formula sa nu era un silogism în care premisa majoră fusese suprimată, ci doar o simplă intuiție. Altfel spus: fără să constituie o bază suficientă pentru a dovedi prezența unui suflet imaterial, din care să facă parte fiecare dintre noi, *Cogito* afirmă caracterul absolut ireductibil al actului de a fi conștient (sau al "subiectivității"); orice s-ar întîmpla, corpul meu este, ca să spunem așa, public, pe cînd evenimentele care compun propria mea experiență despre corpul meu (sau despre alte realități) nu sînt publice; ceilalți le pot bănui, iar eu le pot descrie, însă aceste evenimente – percepții, emoții, sentimente,

[10] v. nota 2.

gînduri – rămîn închise pentru totdeauna în incurabila mea închidere-în-sine, și sînt imune în fața îndoielii. Desigur, toate astea erau la fel de bine cunoscute cartezienilor ca și anti-cartezienilor, și nu intenționez să pun în discuție aici diferitele argumente menite să anuleze descoperirea caracterului privat al fenomenului *cogitatio*. Scopul meu nu este să-l susțin pe Descartes, ci să reflectez asupra destinului cuplului *Ego-Cogito*, asupra cvasi-fatalității istorice care se încheie cu dispariția lui "ego" ca unitate conceptuală distinctă.

Cînd un cartezian spune că experiența mea nu le este accesibilă altora, el are în vedere – și de obicei afirmă explicit – faptul că ea îmi este accesibilă *mie*. Se presupune astfel în mod automat că acest "mie" diferă de experiența însăși, și e departe de a fi clar ce anume înseamnă el, dincolo de faptul evident al memoriei continue și dincolo de legitimitatea incontestabilă a pronumelui "Eu" în cadrul limbii (deși se pare că unele limbi se descurcă și fără el). Ai putea încerca să respingi cu totul problema, în maniera în care a făcut-o Hume, dar nu poți să interzici pronumele într-o limbă în care el și-a dobîndit dreptul de a rămîne. Oare cum ar trebui definit acest drept?

Autorii celor *Șase întîmpinări la "Meditații"* au făcut de la bun început o remarcă plină de modestie, și la prima vedere nu foarte clară: pentru a afirma *Cogito ergo sum*, Descartes trebuia să fi cunoscut mai-nainte ce înseamnă *Cogito* și *sum*. Descartes a respins cu ușurință această critică, spunînd că toată lumea știe fără să stea pe gînduri ce se înțelege prin aceste două cuvinte, și că această cunoaștere este înnăscută. Dacă ne gîndim mai bine, obiecția merită probabil mai multă atenție. Într-adevăr, toată lumea poate folosi cuvintele *Cogito* și *sum* fără ezitare și cu sentimentul că le înțelege, însă utilizarea propriu-zisă a limbii nu e una inocentă: fiecare propoziție pe care o rostim conține întreaga istorie a culturii, față de care limba pe care o folosim reprezintă doar un singur aspect. Nici un cuvînt nu e transparent de la sine. Nici unul nu poate pretinde că-i transmite

ascultătorului lumea pură la care se presupune că s-ar referi. Indiferent ce realitate ar exprima cuvîntul, este o realitate filtrată prin sedimentele vîscoase ale istoriei umane, pe care le purtăm în minte, deși nu în memoria noastră conștientă. Așadar, rostindu-și fraza nemuritoare, Descartes nu are nici un drept să pledeze pentru inocența epistemologică sau "absența presupozițiilor"[11] (un termen stîngaci și nefiresc, folosit în versiunile engleze ale operelor lui Husserl ca fiind probabil singurul echivalent posibil al foarte sonorului substantiv german *Voraussetzungslosigkeit*). Presupunînd că există o realitate fundamentală (indiferent ce ar însemna ea), ba chiar și o experiență prin care s-o putem atinge, calitatea unică a acestei experiențe, prospețimea ei neatinsă, însușirea ei de a reprezenta divinul început sunt fatidic pierdute atunci cînd se învește mîntează în cuvinte. Rostită, lumea nu e niciodată pură.

Despre Husserl

Din același motiv, curajoasa încercare a lui Husserl de a salva conceptul de *Cogito*, ruinat de sceptici, era sortită să eșueze, oricît de ingenios ar fi încercat el să scape de ilegitima "substanțialitate a eului" și să păstreze totodată neatinsă perspectiva transcendentală a lui Descartes. Husserl a fost un cartezian deoarece pentru el întrebarea *par excellence* care-i dă filosofiei un sens este: ce ar trebui supus îndoielii și ce nu? Husserl a respins eul ca "substanță"; în opinia sa, acesta nu era decît un reziduu pe care Descartes a dorit să-l păstreze după ce lumea ca întreg fusese pusă sub semnul întrebării. O dată suspendată (sau pusă între paranteze) credința noastră naturală în existența lumii, "eul psihologic" – ca "substanță" sau ca serie de evenimente

[11] *presupposition lessness* (în engleză, în original) – n.t.

care au loc în lume – trebuie suspendat la rîndul lui. Lumea care rămîne este o colecție de semnificații care trebuie cercetate, și nu o colecție de lucruri sau de evenimente așa cum le concepem noi în mod obișnuit. Eul transcendental, absorbantul pur al semnificațiilor, nu poate fi o substanță în nici unul dintre sen-surile cunoscute, atît pentru că el rămîne, împreună cu lumea, în interiorul conștiinței, cît și pentru că este în mod necesar intențional, îndreptat către altceva. Distincția dintre un act de cogniție și obiectul său n-a fost anulată, dar pentru că ambele se produc "în conștiință", obiectul poate deveni transparent, chiar dacă procesul interogării și al interpretării lui este infinit. O dată ce Descartes a făcut din actul gîndirii o substanță, el și-a imaginat că această gîndire, fiind o părticică a universului, nu are nevoie să se îndrepte printr-o mișcare intențională către un obiect; ea există pur și simplu, indiferent dacă se proiectează pe sine în exterior sau nu; ea dobîndește siguranța-de-sine în chiar actul cunoașterii-de-sine. Totuși, pentru Husserl eul nu este un lucru imobil: a se îndrepta spre altceva constituie o proprietate inevitabilă a condiției sale.

"Substanțialitatea" fiind astfel înlăturată, nu e deloc clar ce anume a salvat Husserl din conceptul de ego, și ce mai este "ego-ist" în această relicvă; nu știm nici ce anume este conștient în conștiința supusă reducției transcendentale, care include amîndoi polii: subiectul purificat al cunoașterii și universul infinit al semnificațiilor, fiecare dintre acești doi poli fiind legat de celălalt în mod necesar. Eul pare să nu mai fie decît un recipient gol al fenomenelor ne-realizate, sau o simplă mișcare a intenției, un act fără actor.

Această nouă convingere filosofică era menită să ne conducă din nou spre eschatonul epistemologic, spre o primăvară a cunoașterii, absolut originală; acea cunoaștere nu presupunea nimic altceva decît pe sine însăși, și prin urmare, era tot atît de necesară ca și Dumnezeu. Și totuși, prețul ce trebuia plătit pentru această descoperire era exorbitant; exceptînd numele, "Eul" a

dispărut și universul a fost redus la semnificații, răsărind în ultimă instanță chiar din acest "Eu": două non-lucruri sprijinindu-se unul pe celălalt. Am atins Absolutul cognitiv golindu-l de orice realitate.

Nemulțumirea față de aceste concluzii a fost larg resimțită, și a avut ca efect nu atît noi încercări de a reașeza traseul spre atingerea aceluiași scop, cît mai degrabă renunțarea la scopul însuși, sau formularea explicației conform căreia atît întrebările lui Descartes, cît și ale lui Husserl erau greșit formulate. Heidegger nu și-a pus vreo întrebare asupra originii necondiționate a cunoașterii, n-a discutat despre conștiință, date senzoriale, substanțialitate sau non-substanțialitate a eului, nici despre suspendarea transcendentală a realității lumii. El n-a definit fenomenul uman nici în termeni psihologici, nici în termeni cognitivi: l-a acceptat ca fiind inevitabil contingent, aruncat într-o situație contingentă, incapabil să evadeze din lume printr-un efort mental. Existența umană, întotdeauna a mea, poate fi descrisă în diferitele sale relații cu ea însăși, cu ceilalți și cu lumea, dar nu poate fi definită în temeni mai simpli; ea este un fapt ontologic, nu psihologic sau empiric, și nu există nimic ultim în ea, nici o sursă de certitudini despre sine însăși, despre Dumnezeu sau despre univers.

Despre Merleau-Ponty

Merleau-Ponty a încercat să precizeze ce anume era greșit în privința *Cogito*-ului cartezian și husserlian. El susține (în contradicție cu Descartes și în acord cu Husserl) că, de fapt, *Cogito*-ul îndreptat doar asupra lui însuși nu se poate realiza. Asta echivalează cu a spune că în experiența noastră nu ne este dată o "persoană interioară" pură. Nu mă pot gîndi pe mine fără să mă descopăr în lume. Asta deoarece eu nu-mi pot invalida sau

respinge percepțiile prin nici un fel de act mental sau intelectual, iar percepțile mele finite dezvăluie o putere cognitivă care este co-extensivă în raport cu lumea, și o dezvăluie pas cu pas. Dacă-mi lipsește certitudinea în privința lucrurilor, nu pot fi sigur nici în privința percepției mele, pentru că afirmarea existenței lumii face pare din percepție, și nu se adaugă acesteia într-un act intelectual separat; dacă îmi controlez în mod cert propria *cogitatio*, atunci lumea la care aceasta aspiră este inclusă în ea. Altfel spus, propria mea existență nu poate fi redusă la conștientizarea acestei existențe. În plus, conform acestei analize, Descartes a neglijat rolul de mediator al limbajului: conceptul său de *Cogito* este exprimat în cuvinte, iar abilitatea de a folosi cuvinte o dobîndesc învățînd cum anume le manevrează alții în contextul unei situații date, asemănător modului în care învăț să folosesc unelte.

În concepția lui Merleau-Ponty, dacă Husserl avea dreptate să abandoneze *Cogito*-ul non-intențional, simpla auto-reflecție lipsită de obiect, atunci propria sa manieră idealistă de a rezolva problema carteziană eșuează la rîndul ei. Dacă *ego*-ul supus reducției transcendentale este cel care întemeiază lumea, nu poți considera că sînt incluse în aceste acte creatoare doar esențele, nu și *hyle* – materia din care e făcută lumea. A fi incapabil să suspectezi sau să revoci percepțiile înseamnă a fi incapabil să suspenzi lumea. În realitate, însuși actul existenței mele nu e nimic altceva decît mișcarea de a mă "transcende" pe mine însumi, și orice act de auto-reflecție trebuie privit în limitele acestei mișcări.

Se poate replica, desigur, că dacă ar fi adevărat că nu am nici un fel de acces ne-mediat la altceva în afară de mine însumi, și dacă, în consecință, existența altora ar fi contestată, sau veșnic îndoielnică, de neconceput, sau redusă la artefactele atotputernicei conștiințe transcendentale, atunci chiar actul comunicării și posibilitatea limbajului, inclusiv a limbii în care apare expresia *ego cogito cogitata mea*[12], sau *die Voraussetzungslosigkeit* ar fi neinteligibilă și inexplicabilă.

---

[12] *gîndesc doar ceea ce am gîndit deja* (în latină, în original) – n.t.

Și astfel, Merleau-Ponty a preluat heideggerianul "a-fi-în lume" ca pe un dat prim, care nu poate fi negociat și nu poate fi explicat mai departe, deși el credea că perspectiva lui Heidegger era posibilă doar ca reacție împotriva fundamentului reducției transcendentale, pe care amîndoi se simțeau datori s-o respingă. În ultimă instanță, el părea să creadă – fără s-o spună în atîtea cuvinte – că problema "existenței" lumii nu este atît salvată, sau solvabilă, sau insolvabilă, cît mai degrabă greșit pusă de către Descartes, ca și de către Husserl. Pur și simplu nu sîntem niciodată în situația de a declanșa acest tip de interogație, de vreme ce chiar actul punerii întrebării cere ca noi să fi dobîndit deja o poziție anterioară percepției și limbajului.

Totuși, de vreme ce el a presupus că percepția și lumea se dezvăluie împreună, astfel că întrebarea privind prioritatea lor e lipsită de sens, ar fi trebuit să conchidă că însăși problema adevărului în sensul tradițional de *adaequatio* este la rîndul ei lipsită de sens. Dar atunci el ar fi avut de înfruntat – lucru destul de firesc – întrebarea cum poate fi concepută percepția eronată sau iluzorie? Merleau-Ponty a respins prea ușor această întrebare, spunînd că putem avea îndoieli despre o parte sau alta a lumii, dar nu și despre întregul ei, ale cărui fragmente se dezvăluie în actele percepției. Totuși, aici el pare să se fi prins în plasa propriei construcții, considerînd că nici un "întreg" nu poate fi obiect al percepției, și pare deci să susțină că întregul reprezintă un act intelectual de asertare, și nu o percepție. Prioritatea percepției este astfel invalidată; dacă percepția (care include și lumea) este absolut anterioară, ea ar trebui să fie infailibilă prin definiție, așa cum este la Epicur. Dacă poate fi corectată, atunci e nevoie de o altă instanță, egală sau superioară percepției. Poate n-ar fi prea departe de intenția lui Merleau-Ponty să spunem că această instanță există efectiv chiar în comunicarea dintre oameni, adică adevărul sau *adaequatio* se decide în ultimă instanță prin verdictul unei comunități vorbitoare. Această soluție pragmatică, pe lîngă îndoielile privind paradoxul auto-

referențialității pe care-l implică, ar desființa poziția privilegiată a percepției.

Aceste argumente sînt citate ca verigi în procesul care trebuia să se încheie cu desființarea eului ca fundament (conceptual, și nu doar experimental) al însești inteligibilității existenței.

Empiriocriticiștii de la sfîrșitul secolului XIX, care au atacat proiectele carteziene, au susținut – pe linia argumentelor lui Hume – nu doar că "substanța" spirituală e o născocire de care ne putem lipsi, ci și că însăși distincția dintre evenimentele mentale și cele fizice nu este decît o ficțiune convenabilă, lipsită de orice sens ontologic. Dacă un eveniment este descris ca mental sau fizic depinde de ce caracteristici ale sale dorim să surprindem; întrebarea dacă fenomenele fizice sînt constructe mentale, sau invers – stările mentale sînt o categorie specială de evenimente fizice – e greșit formulată. Nu cunoaștem nici o perspectivă pur mentală, auto-referențială și auto-asertată, sau o experiență care să nu aparțină nimănui. Noi cunoaștem lumea ca pe un flux infinit de experiențe, pe care le ordonăm după diferite criterii – cum ar fi timpul, spațiul și substanța – în vederea unor scopuri practice. Și asta e suficient, atît pentru știință, cît și pentru viața de zi cu zi. Problemele ontologice sînt invalidate, nu mai sîntem în situația de a întreba în mod legitim "cum este lumea în realitate?", "din ce e construită ea?" și toate celelalte. Atît eul, cît și substanța materială își pierd conținutul atunci cînd nu sînt utilizate doar ca mijloace artificiale ale gîndirii; numai întrebările specifice, la care se poate răspunde empiric (sau matematic) pot fi puse în mod legitim, iar adevărul ca relație între lumea-în-sine și percepția sau cunoașterea noastră este respins ca reziduu al prejudecăților metafizice. Eroarea carteziană dispare, la fel și eul.

Aici ar fi necesară o digresiune. Gilson, care a consacrat atît de mult efort refacerii adevăratei semnificații "existențiale" a teologiei naturale a Sfîntului Toma și respingerii distorsiunilor kantiene sau carteziene ale interpretării ei, a arătat că în termenii

lui Toma (și ai săi proprii) întreaga intuiție a lui Dumnezeu se îndreaptă asupra actului pur al existenței, mai degrabă decît asupra creației. Expresia "Eu sînt cel ce este" este *par excellence* numele lui Dumnezeu, și, desigur, numele ales de el însuși. Filosofii creștini care, aidoma cartezienilor (inclusiv Malebranche), îl definesc pe Dumnezeu prin ideea de perfecțiune, deducînd din această definiție existența lui necesară, și nu invers, se fac vinovați de producerea unei ciudate discrepanțe între Dumnezeul filosofiei și Dumnezeul revelației religioase. Esența Dumnezeului creștin este de "a fi" și nu de "a crea" sau de "a fi infinit". Pierderea din vedere a actului existenței constituie, potrivit lui Gilson, principala sursă de aberații în filosofia modernă. El observă totuși că eliminarea ideii de existență rezultă probabil din simplul fapt că această noțiune, deși extrem de simplă, nu poate fi conceptualizată.

Aceasta este, probabil, chestiunea cea mai supărătoare din întreaga istorie a dezbaterii filosofice despre Absolut. Dacă într-adevăr intuiția actului existenței este atît perfect simplă, cît și extrem de rezistentă la toate încercările de a-i formula conceptual conținutul, atunci ar trebui s-o acceptăm așa cum este, ca pe o idee ireductibilă și elementară, pe care toată lumea e pregătită s-o înțeleagă în mod natural. Dar dacă ar exista o astfel de idee, ar fi ciudat ca ea să poată fi vreodată uitată. Presupunînd – ceea ce constituie, poate, controversa lui Gilson – că filosofii sînt cei care, încercînd să analizeze ceea ce nu se poate analiza, au divizat și eventual au distrus această intuiție primară, poate fi oare anulată opera lor distructivă? Dacă da, atunci probabil că nu printr-o viitoare mediere de tip intelectual, ci mai degrabă prin respingerea totală și definitivă a filosofiei.

Eul ca un cvasi-absolut

Nimeni nu mai scotocește astăzi mintea și universul în căutarea fantomaticului Graal al certitudinii dé nezdruncinat, și se consideră în general că toate descoperirile făcute pe parcursul

acestei cercetări – fie ele *Cogito*, concepția eidetică a lui Husserl sau propozițiile-protocol ale Cercului de la Viena – s-au dovedit a fi falsuri. Nu ne putem întoarce la inocența cognitivă pre-culturală, pre-lingvistică, pre-istorică – adică pre-umană – continuînd să folosim idiomul nostru filosofic pentru a o descrie. Prin criticii, ca și prin apărătorii săi, *Cogito* a schimbat însă traseul istoriei intelectuale. Desigur, pe vremea lui Descartes "omul interior" era o teză bine stabilită a scrierilor religioase și mistice. Ea a fost întărită de teologia credinței a lui Luther și de numeroșii profeți ai "cuvîntului interior" care l-au urmat, dar care s-au și ridicat împotriva sa. Totuși, în loc să susțină ideea "subiectivității" ireductibile, tendința era ca ea să fie desființată. Teologia a preluat și a radicalizat atacul augustinian la adresa voinței-de-sine ca fiind sămînța răului. Pe de altă parte "omul interior", singurul ce trebuia salvat sau damnat, era opus, în termeni anti-ecleziastici, făpturii din carne: esențial era să fie combătute toate căile "exterioare" ale salvării – penitențele, suportul instituțional, preoția, ceremoniile, templele și ritualurile. Pe de altă parte, țelul suprem al omului interior era să descopere în sinea sa Cuvîntul divin – sau pur și simplu pe Dumnezeu – pentru a-și anihila propria voință și a ajunge la starea de pasivitate perfectă. Și astfel, omul interior atingea desăvîrșirea abandonîndu-se pe sine. Privea în interiorul său doar pentru a-l descoperi pe Dumnezeu, și nu pe sine. Totuși, Descartes nu a descoperit lumea interioară pentru a o trans-substanția în fundamentul divin al ființei; ea trebuia să reprezinte ultimul pas în drumul spre acesta. Ea dezvăluia singura lume transparentă în raport cu sine, și deci, la fel de identică cu sine ca și Absolutul, dar, spre deosebire de Absolut, accesibilă în mod direct, și nu ca rezultat al gîndirii abstracte.

Eul cartezian reprezintă într-adevăr un absolut, în sensul că, fiind de fiecare dată unic și exclusiv – un eu închis în sine și auto-reflectat – el poate spune întotdeauna, aidoma creatorului biblic "Eu sînt cel ce este". "Eu" reprezint actualitatea pură, pentru că în orice "acum" Eu sînt tot ceea ce poate fi. Această consecință a lui *Cogito* n-a fost respinsă de Descartes, care a

ignorat aproape complet dimensiunea lui temporală; el cunoștea timpul doar ca pe un cadru al evenimentelor fizice, nu ca pe o formă de viață spirituală. Bergson a explicat eul ca pe o mișcare a timpului real, sau ca pe o energie generatoare de timp. Conceput astfel, eul reprezintă actualitatea pură, ca și Absolutul, dar dintr-un motiv contrar: dacă Unul neoplatonic este întotdeauna actual, și în el nu sînt ascunse nici un fel de potențialități, asta se datorează faptului că el reprezintă nemișcarea perfect închisă în sine; în schimb, eul este mobilitatea însăși: el constituie un eveniment perpetuu, a cărui continuitate este asigurată de un fond al memoriei, care sporește neîncetat. În timpul concret, adică în timpul în care apare distincția dintre acum și atunci, și nu doar între mai devreme și mai tîrziu, tot ceea ce este real, este real numai acum; în consecință, potențialitatea nu poate fi niciodată reală. Spunem despre un lucru că este potențial în măsura în care considerăm un obiect sau o stare de lucruri ca fiind deja depășită în timp, indiferent dacă ea a trecut efectiv, sau ne proiectăm mințile într-un moment care n-a sosit încă și, printr-un efort de imaginație, ne plasăm pe noi înșine în viitor. În realitatea lui "acum" – adică în singura "realitate reală" – totul este actual. Eul, deși continuu ca mișcare, este identic cu sine *tout court* (spre deosebire de timpul neoplatonic, care face imposibilă identitatea cu sine).

Fiind identic-cu-sine, ca și cu Absolutul, eul este – ca și Absolutul, deși din motive diferite – unic și necesar. Este unic prin faptul că, în contrast cu toate celelalte entități empirice, el nu poate fi niciodată înțeles ca specie a unui gen, drept "ceva" ale cărui două sau mai multe exemplare pot intra într-un concept general. Nu există nici un concept pentru "Eu" – un lucru pe care l-a scos în evidență Kierkegaard. Fiindu-mi accesibil doar mie, "Eul" nu are nici un conținut pe care să-l împartă cu altcineva, și deci nu are nici un fel de mijloace conceptuale pentru a produce un universal care să mă cuprindă atît pe mine, cît și un alter-ego. Absolutul este unic pentru că e infinit, nelimitat, impasibil și atemporal; "Eu" sînt unic pentru că sînt

însăși limita, temporalitatea pură. Iar eu sînt necesar nu pentru că însăși *ideea* de "eu" exclude non-existența mea sau situația ca eu să am o origine, ci pentru că, fiindu-mi cunoscut numai mie însumi, sînt incapabil să concep atît absența mea, cît și cauza care m-a făcut să exist.

Eul cartezian este un fel de gaură neagră: el poate absorbi orice (mai puțin un alter-ego), și nimic nu-i poate scăpa. Inefabil și incomunicabil, de neconstruit conceptual, el ar putea fi numit pe drept cuvînt "nimic" (într-adevăr, la Oxford ni se spune acum că, deoarece nu are semnificație, cuvîntul "Eu" nu are nici referent).

Despre de-cartezianizare

Privind retrospectiv, sîntem tentați să observăm o fatidică necesítate istorică în modul în care lumea carteziană, după ce a fost despărțită în două părți definitiv incomunicabile – sinele minuscul și spațiul omogen, infinit și infinit-divizibil – avea să fie înțeleasă în secolele care i-au urmat. Eul incert, un indiferent și inexplicabil observator al materiei, a devenit irelevant pentru toate scopurile teoretice, și era aruncat cu ușurință și fără regrete de către cei care-și îndreptau curiozitatea spre o lume pe care o poți investiga, înțelege și descrie în concepte abstracte; scepticismul și materialismul au preluat – în mod legitim – una din emisferele (cea vestică? cea stîngă?) ale moștenirii carteziene. Cealaltă emisferă fusese preluată – tot în mod legitim – de către cei care au început cu *Cogito* și au rămas definitiv și inevitabil la el; aceștia fie au suspendat universul într-o precară stare de sclavie sub dominația eului, fie au făcut din el chiar o creație a eului.

Divizînd realitatea, carteziánismul ajunsese să se nege pe sine; în spațiu nu mai era loc și pentru gîndire, iar sinele veșnic virgin, stîlpul cunoașterii, dispăruse. Dacă încerca să se

convertească în tot și să supună materia, sinele devenea iarăși Nimic (așa cum s-a întîmplat în istoria filosofiei, de la Fichte la Husserl).

Fără doar și poate, anumite părți din lumea carteziană distrusă continuă să supraviețuiască, într-o oarecare măsură. Așa zisa "descoperire a subiectivității" (dacă e vorba de descoperire sau de creație, asta e cu totul altă chestiune) a rezistat ca problemă inconfundabilă în moștenirea filosofiei moderne. Ea și-a dovedit vigoarea în secolele XIX și XX, ori de cîte ori oamenii s-au ridicat împotriva "tiraniei universalității" și i s-au împotrivit cu îndărătnica siguranță de sine a indisolubilului Eu, indiferent dacă universalitatea era concepută într-o manieră hegeliană, husserliană sau științifică: Kierkegaard, Șestov sau, printre contemporanii noștri, Levinas, pot fi priviți în această perspectivă. Totuși, atît scientismul, cît și opoziția anti-scientistă și-au extras forța din curentul divizat al aceleiași surse, care s-a dovedit incapabilă să supraviețuiască unitar, și ambele curente au contribuit de pe poziții opuse la de-cartezianizarea lumii.

Mai sînt, desigur, și alte eforturi de de-cartezianizare. Unii fizicieni (cum este David Bohm) încearcă acum să redescopere (sau să re-introducă) gîndirea în materie, să reanimeze corpul mort al universului și să re-aranjeze ale sale *disiecta membra*[13] într-un organism viu, așa cum se prezenta el în diferite cosmologii antice, medievale sau renascentiste. Ei susțin că fizica cuantică a legitimat din nou conceptul de Întreg-prezent-în-fiecare-parte[14], oferindu-ne astfel o neașteptată conexiune între știința modernă și înțelepciunea tradițională hinduistă, taoistă și budistă, și, mai mult, arătînd că Întregul are însușiri asemănătoare proprietăților mentale. Întregul-prezent-în-parte (o absurdi-

[13] *membre amputate,* (în latină, în original) -n.t.

[14] În original *whole-in-each-part.* Termenul propriu-zis folosit de Bohm pentru a desemna *întregul-prezent-în-fiecare-parte* este *wholeness,* tradus în română prin *plenitutine* – vezi H.-R. Patapievici, "Cuvînt înainte" la lucrarea lui David Bohm, *Plenitudinea lumii și ordinea ei,* Humanitas, Buc., 1995, p.17.

tate evidentă în termenii fizicii carteziene și newtoniene), pe lîngă faptul că fusese o intuiție a majorității căutătorilor de Absolut – mai ales în metafizica lui Proclos – fusese întotdeauna prezent, într-un fel sau altul, în ritualul religios, inclusiv în numeroase credințe arhaice. E suficient să avem ideea – oricît de vagă – a unei zeități indivizibile și creatoare, ca să presupunem că această zeitate, fiind prezentă în operele sale, nu poate să nu fie prezentă integral în fiecare dintre ele, sfidînd astfel geometria simțului comun. Și într-adevăr, de ce ar fi controlată zeitatea de axiomele lui Euclid? Și dacă omniprezentul tot este real, el nu poate fi o entitate materială în nici un sens, ci pare să fie mai degrabă un fel de inteligență. Asta nu înseamnă că este o persoană conștientă de sine. S-ar putea ca el să fie totuși un mod de calcul primordial, matematica pură sau logica fiind integrată în lume (sugestie făcută de Paul Davies în *God and the New Physics)* sau ar putea fi Dumnezeul lui Spinoza, căruia nu-i pasă de treburile lumești, dar care deține o infailibilă putere computațională asupra întregului creației. În această perspectivă holistă sîntem îndreptățiți să credem că, la modul potențial, materia este gîndire, nu doar în sensul comun (dacă gîndirea apare din materie, atunci evident că materia trebuie să fi fost capabilă s-o producă), ci în sensul că gîndirea este de fapt prezentă în materie în toate varietățile sale. Oamenii de știință care se situează pe această poziție nu împărtășesc convingerea lui Hume sau a lui Mach (susținută, între marii fizicieni ai vremurilor noastre, de Niels Bohr) că fizica nu e o reproducere a realității, ci mai degrabă o schematizare a experienței cu ajutorul mijloacelor conceptuale. Dacă prezența observatorului nu poate fi înlăturată din descrierea unor evenimente fizice, asta nu înseamnă neapărat că observatorul este un intelect kantian, care impune materialului inform al percepției forme *a priori*: el este mai degrabă un intelect care-și descoperă propriile modele în realitatea așa cum este ea, și care e capabil să le dezvăluie deoarece realitatea este aidoma gîndirii. Și însuși actul cunoașterii, așa cum l-ar fi

conceput și Platon, presupune o afinitate sau chiar o tandră relație între gîndirea mea și gîndirea lumii.

Bernard d'Espagnat, în cartea sa *In Search of Reality,* discută aceste probleme într-o manieră care îi apare profanului mai prudentă decît cea a altor metafizicieni; această analiză se centrează, la rîndul ei, asupra conceptului de non-separabilitate fizică. Dacă non-separabilitatea implică – susține autorul – faptul că, în anumite situații dovedite experimental, particulele care au interacționat o dată continuă să interacționeze, independent de distanță, asta înseamnă fie că non-separabilitatea lor nu este un fapt real, ci doar un mod de a descrie experimentul (adică ea are doar o valoare operațională), fie că aceste semnale pot călători uneori mai repede decît lumina. El consideră totuși că această neplăcută dilemă (care constă în a respinge fie conceptul de realitate, fie teoria relativității) nu este de nerezolvat dacă acceptăm în schimb conceptul de realitate ne-localizată, desființînd astfel noțiunea de spațiu real. Particulele cercetate de fizician nu sînt, în termenii actualei teorii cuantice, "lucruri" reale, ci proprietăți temporare ale cîmpului. Interpretarea strict realistă a fizicii fiind, potrivit lui d'Espagnat, neplauzibilă, el optează în schimb pentru un realism non-fizic; lumea descrisă în fizica cuantică trebuie văzută, din această perspectivă, ca fiind un aspect – asociat și complementar conștiinței – al unei realități ascunse, care nu este delimitată de spațiu și timp așa cum le concepe fizica, și pe care d'Espagnat nu ezită s-o numească Dumnezeu. Aceste două laturi inseparabile ale experienței – universul și conștiința – ar fi legate de realitatea ultimă, care nu poate fi definită în termenii nici unei experiențe științifice valide.

Autorul textului de față nu are nici o competență să intervină în reflecțiile – oricît de metafizice în conținut – pe care oamenii de știință le fac pe baza cunoașterii lor specializate, sau să evalueze valabilitatea interpretărilor lor. Nu știu dacă unele ecuații diferențiale și relații numerice sînt sau nu integrate în univers și dacă nu-i sînt mai degrabă impuse acestuia, și presupun că, strict vorbind, problema nu aparține domeniului fizicii așa cum se

auto-definește ea. Să ne mulțumim cu a spune că însuși actul cunoașterii, însuși faptul că mintea noastră face parte din lumea cu care nu se confundă, și că ea poate asimila această lume sau poate face din ea un eveniment auto-conștient, acest fapt extrem de simplu, dacă-l privim fără nici o prejudecată, este lucrul cel mai straniu pe care ți-l poți imagina. Dacă Dumnezeu este incomprehensibil, așa cum se spune, faptul de a percepe și de a cunoaște nu este mai puțin incomprehensibil – cel puțin pe baza premisei comune (și carteziene?) că sînt un observator al universului, care îmi este în mod radical și ireductibil străin. "Sinele meu" poate fi un miracol, însă faptul că pot face să-mi aparțină un corp străin, care n-a fost dinainte prezent în mine, ci a fost transformat într-un act de conștiință, este minunea minunilor. De îndată ce ne gîndim la acest lucru simțim chiar o tentație de a adera la teoria platonic-augustiniană a anamnezei: aceea că noi cunoaștem doar ceea ce se află dintotdeauna în noi. Este unul din modurile în care putem aborda concepția "Întregului-prezent-în-parte": Întregul se află în noi, și tocmai din acest motiv mai putem cunoaște cîte ceva, în cele din urmă.

Despre Spinoza

Faptul că Întregul indivizibil – sau Absolutul – se regăsește în lucrurile particulare, și deci, în fiecare dintre noi, este o teză care apare formulată diferit în operele aproape tuturor platoniștilor, inclusiv la Plotin, Proclos, Damascios, Eckhart și Nicolaus Cusanus, oricît de greu le-ar fi fost să facă această idee compatibilă cu noțiunea de Unu care se conține pe sine. Ideea o regăsim chiar și la Spinoza, care s-a confruntat cu probleme teribile, aproape insolubile, atunci cînd a încercat să formuleze această perspectivă în idiomul său fundamental cartezian, conceput pentru un scop cu totul diferit. Deși neagă faptul că

acea *esse* a substanței ar aparține esenței umane (*Ethica*, II, Prop.16 și *Schol.*), el afirma că lucrurile particulare, adică "modificările" sau "modurile" lui Dumnezeu îl "exprimă" (I,25,*Cor.*). Corpul și ideea de corp reprezintă același lucru văzut în mod diferit, după cum – observă el – unii evrei intuiesc vag (*quasi per nebulam)* faptul că spunînd Dumnezeu, intelectul lui Dumnezeu și lucrurile care sînt cuprinse în intelectul său sînt același lucru. El susține chiar că mintea umană este o parte din intelectul infinit al lui Dumnezeu (II,11,*Cor.*), chiar dacă este evident că Dumnezeu, fiind indivizibil, nu poate avea părți (I,13), și că infinita iubire intelectuală de Dumnezeu, de care sîntem capabili, este o parte a infinitei iubiri de sine a lui Dumnezeu (V,26). Faptul că toate lucrurile sînt "în" Dumnezeu este pentru el un adevăr axiomatic, iar faptul că Dumnezeu nu poate fi "în" lucruri nu este mai puțin evident, după cum în această expresie prepoziția "în" se referă la dependența absolută. Și astfel, fără să poată vorbi despre prezența lui Dumnezeu "în" noi, el vede ființele umane – și toate ființele – ca pe modificările sau modurile lui Dumnezeu, în ciuda faptului că substanța, fiind nemișcată, imuabilă și indivizibilă nu poate fi "modificată" sau "afectată" în sensul de a fi schimbată de acțiunile ființelor muritoare. Aparentele contradicții pot fi totuși rezolvate, pe baza premisei că fiecare lucru particular este într-adevăr Dumnezeu "modificat" sau Dumnezeu exprimîndu-se pe sine. Cu alte cuvinte, Spinoza pare să repete într-un dialect modern aceeași intuiție pe care a exprimat-o Eckhart atunci cînd a vorbit despre scînteia de divinitate din noi sau despre nașterea lui Dumnezeu în suflet, și pe care Cusanus a încercat s-o surprindă denumind lumea *explicatio* (în sensul de dezvăluire) a lui Dumnezeu, și pe Dumnezeu *complicatio* (adică înfășurare, răsucire) a lumii. Dumnezeu este ca un punct într-o linie: prezent pretutindeni, niciodată divizat, întotdeauna unul. Atman este Brahman.

Spre deosebire de vechii platoniști, pseudo-cartezianul din Amsterdam (*pseudo* pentru că nici o urmă din *Cogito* sau din

"subiectivitate" nu s-a păstrat în teologia sa) nu considera că absolutul este inefabil, și părea să fie mulțumit cu bogățiile propriului său limbaj. Critica empiristă și cea rațională aveau să-i ruineze în curînd monumentul metodei "geometrice", laborios construit. Trenul modernității mergea inevitabil către același abis al dublului Nimic: atît Unul, cît și *Cogito* fuseseră transformate pas cu pas în *nihilum*. Desigur, nimic n-a dispărut vreodată cu totul. Metafizica – în sensul de căutare a Ființei auto-întemeiate – a supraviețuit, coborîtă la rangul de demi-mondă a vieții filozofice. Limbajul ei a fost în mare parte interzis.

Despre Jaspers (2)

Printre contemporanii noștri, Japers a fost cel care s-a străduit, poate mai mult decît oricine altcineva, să facă față abdicării aparent definitive a celor doi termeni ultimi ai experienței umane – Absolutul și existența auto-referențială – deși a respins semnificația științifică a acestei abdicări. Faptul că existența specific umană, de fiecare dată unică – în contrast cu faptul biologic, social, fizic sau psihologic, cu care nu trebuie confundată – se află dincolo de posibilitățile limbajului, a fost explicat de Kierkegaard. Faptul că atît existența, cît și Absolutul dispar în neant la o analiză mai atentă, constituise disputa acerbă a Iluminismului. Jaspers a ținut cont de aceste rezultate ale modernității – ireversibile, după cum părea el să creadă –, și totuși a refuzat să accepte fundamentul și sensul lor empirist. Realitatea empirică, a subliniat el, nu e auto-explicativă sau auto-suficientă, lumea nu ne oferă propria ei înțelegere. Universul vizibil, sau cel elaborat în mod științific, care-l include pe om ca pe un obiect printre altele, se situează între două realități – dintre care niciuna nu poate fi descrisă în limbajul cunoașterii: Transcendența și Existența. Aceste două realități ultime nu se lasă

obiectivate, surprinse de știință, transpuse într-o experiență interioară profundă. Ele sînt legate inseparabil una de cealaltă, altfel spus, existența (sau libertatea, sau sinele meu) se leagă în mod necesar de Transcendență (sau de Cuprinzător), iar aceasta din urmă e prezentă doar în vederea Existenței. Ele alcătuiesc două laturi – una obiectivă și alta subiectivă – ale aceleiași realități, care nu poate fi niciodată o realizare pozitivă a unui efort intelectual, a unei intuiții estetice, emoționale sau religioase, o realitate sugerată vag și prezentă în mod tacit în toate aceste domenii ale experienței. Această realitate nu este pur și simplu exilată în domeniul Incognoscibilului absolut, sau în cel al negativității pure, pentru că ceea ce este definitiv incognoscibil nu prezintă nici un interes și nici o relevanță pentru viețile noastre, pe cînd conștiința a ceea ce se află dincolo de domeniul cunoașterii este de cea mai mare importanță pentru Jaspers, și schimbă radical atitudinea noastră față de lume. Totul capătă un nou înțeles atunci cînd percepem experiența noastră ca pe un fenomen al Eschatonului, deși nu există nici o metodă prin care proprietățile acestuia să poată fi deduse din modurile lui de apariție. Deși niciodată înțeles, Atotcuprinzătorul este solul în care își are rădăcinile demnitatea umană; dacă nu încercăm să depășim bariera universului "obiectivabil" nu ne putem învinge sentimentul că viața noastră este absurdă. Oricît de nereușite, oricît de incapabile să cucerească moartea și zădărnicia, aceste încercări nu sînt inutile: într-adevăr, ele ne fac să fim oameni.

Și astfel, Jaspers cedează în felul său propriu presiunii exercitate de Iluminism, cel puțin în varianta sa empiristă, naturalistă și utilitaristă: în ce privește limbajul și cunoașterea pozitivă, ambii termeni ai lui *Ultimum* – cel divin și cel uman – au fost înghițiți de Neființă. În orice caz, ei au fost recuperați nu doar ca o limită oarecare a experienței, ci ca o realitate în raport cu care lumea experienței reprezintă o cale de a se manifesta. Ideea filosofică ar putea păstra o urmă din *Ultimum*, însă cu prețul de a se priva pe sine de conținut: această convingere filosofică pare

să fie doar o voință oarbă de a înfrunta Atotcuprinzătorul; ea nu are nici un mijloc de a deveni cuvînt. În mod sigur nici o metafizică pozitivă – ca să nu mai vorbim de teologie – nu poate fi construită, și nici o revelație nu este credibilă; glasul lui Dumnezeu nu mai e prezent în lume: dacă ar fi prezent, ar fi irezistibil, susține Jaspers.

De ce oare? Mulți au sentimentul că glasul lui Dumnezeu *este* prezent în lume și că *este* irezistibil; ei spun că dacă alții nu-l aud, e pentru că refuză s-o facă; altfel spus, glasul lui Dumnezeu nu e irezistibil din punct de vedere fonic: el poate fi auzit, fără îndoială, de toți cei care nu-și astupă urechile.

Desigur, chiar și cei care ascultă și sînt capabili să înțeleagă chemarea lui Dumnezeu trebuie să admită că ea e percepută diferit față de, să zicem, lumina soarelui, iar diferența constă în faptul că lumina soarelui nu este un motiv de dispută între oameni. Cei care disting semnele divine în lume nu se deosebesc prin niște elemente empirice de cei care nu reușesc să le vadă, ci se deosebesc în privința interpretării experienței. Interpretarea celor dintîi e declarată de către ultimii pur și simplu ilicită și lipsită de sens, în conformitate cu regulile de limbaj pe care au decis să le adopte. Prin urmare, întrebarea care se pune este următoarea: există oare reguli de un nivel superior, pe care să le putem folosi atunci cînd alegem între toate limbajele posibile?

Leibniz și toate lumile posibile

Se pare că astfel de reguli nu sînt disponibile. Dacă ele ar fi fost constrîngătoare în sensul în care sînt constrîngătoare regulile logicii, ar fi trebuit să poată fi exprimate cu ajutorul limbajului, fiind aruncate astfel într-o regresie infinită.

Potrivit lui Leibniz, Dumnezeu alege între un număr infinit de lumi posibile din punct de vedere logic. Fiecare dintre lumi e

posibilă atîta timp cît existența sa nu implică o contradicție logică, deoarece principiul noncontradicției îl constrînge pe Dumnezeu nu mai puțin decît pe noi, oamenii. Atunci cînd trece în revistă toate lumile posibile, Dumnezeu e ghidat de propria sa omniscientă, însă alegerea efectivă este determinată de bunătatea sa: dacă alege lumea în care cantitatea totală de bine este foarte mare în comparație cu răul, asta se datorează faptului că Dumnezeu nu e doar un matematician care calculează și compară proprietățile lumilor posibile, ci și un părinte iubitor. Poate că Diavolul (acest comentariu îmi aparține mie, nu lui Leibniz), sau cel puțin șeful bandelor satanice, fost serafim, ar putea face un calcul similar, însă alegerea sa ar fi, desigur, opusă: el ar alege o lume a răului maxim. Asta echivalează cu a spune că Dumnezeul lui Leibniz nu este Absolutul în sensul platonic. E imposibil, sau pare imposibil să deducem lumea care există în mod efectiv din matematica și logica perfectă, atotcuprinzătoare – de altfel, asta sugerează și Leibniz. Cu alte cuvinte, nu există nici o *mathesis universalis* care să anuleze distincția dintre contingență și necesitate, dintre *vérités de fait* și *vérités nécessaires*. Potrivit lui Leibniz, această distincție îți vine în minte inevitabil datorită limitelor gîndirii: ne dăm pur și simplu seama că a nega un adevăr (să zicem, "dacă o propoziție *p* este o condiție suficientă pentru propoziția *q*, atunci ultima constituie o condiție necesară pentru prima propoziție") are ca rezultat o contradicție, pe cînd a nega alte adevăruri (cum ar fi "Paul este fratele Mariei") nu produce acest lucru. Totuși, pentru o minte perfectă această distincție nu se susține, deoarece o astfel de minte ar sesiza necesitatea tuturor evenimentelor aparent contingente, toate fiind incluse chiar în conceptele lucrurilor cărora li se întîmplă respectivele evenimente, sau, altfel spus, o minte perfectă știe că toate adevărurile sînt cu adevărat analitice. Acest mod de a gîndi este subminat de faptul că bunătatea lui Dumnezeu, și nu doar omniscienta sa trebuie să fie implicată în a decide care anume dintre lumile posibile să devină reală. Deci,

în ce privește omniscienta lui Dumnezeu, lumea în care trăim *este* contingentă. Leibniz ar fi putut respinge această obiecție arătînd că Dumnezeu este bun prin definiție, și, în consecință, a imagina o lume pe care el s-o fi ales efectiv și care n-ar fi cea mai bună lume posibilă înseamnă să negi bunăvoința creatorului; a nega oricare definiție validă *a priori* ar genera o contradicție: Dumnezeu nu era mai puțin obligat să aleagă cea mai bună lume posibilă decît era obligat să creeze o lume lipsită de contradicții; pur și simplu el nu putea să procedeze altcumva.

În legătură cu acest contra-argument ipotetic există o problemă. Leibniz însuși a făcut în *Teodiceea* o distincție între necesitatea metafizică și cea morală: Dumnezeu a acționat sub o constrîngere metafizică atunci cînd a creat un univers fără contradicții, însă a acționat, de asemenea, și sub o constrîngere morală, în măsura în care universul său era cel mai bun posibil, privit prin prisma raportului bine/rău. Se putea crea un univers mai rău – sau chiar cel mai rău univers posibil –, și care să fi fost consistent din punct de vedere logic. Leibniz a făcut ca ominscienta și bunătatea lui Dumnezeu să fie independente una față de cealaltă. Presupunînd că era corect să inferăm existența necesară a lui Dumnezeu din simplul fapt al existenței mai multor lumi posibile, între care cineva a trebuit s-o aleagă pe aceasta, și nu pe alta, nu știm nimic despre motivele acestei alegeri. Argumentul lui Leibniz în favoarea existenței lui Dumnezeu, dacă este valid, nu spune nimic despre bunătatea creatorului și nu exclude în sine cumplita posibilitate ca el să fie de fapt o ființă răuvoitoare; faptul că nu este așa necesită un argument separat, pe care Leibniz n-a reușit să-l ofere, dincolo de faptul că bunătatea reprezintă o latură evidentă a perfecțiunii. Dar nu e nimic obligatoriu în această premisă, de vreme ce a dovedi necesitatea unui creator capabil să aleagă nu este o dovadă a perfecțiunii sale, dacă aceasta din urmă include și bunătatea, prin însăși semnificația sa. Calitățile metafizice și morale ale lui Dumnezeu pot fi discutate separat. Mai mult, ne-

ar putea veni ideea blasfematorie că bunătatea lui Dumnezeu este contingentă în raport cu omniscienţa sa (Leibniz n-o spune astfel, bineînţeles; n-o face nici Duns Scot, care ar putea fi vinovat de distincţia pe care a făcut-o Leibniz între aceste două atribute divine). O dată ce pornim de pe această poziţie, dovezile existenţei lui Dumnezeu lasă deschisă problema bunătăţii sale; faptul că *este* bun e acceptat pur şi simplu ca un fapt de la sine înţeles, ca o parte a conceptului tradiţional de Dumnezeu, dar asta în nci un caz nu ţine de raţionamentul logic.

S-ar putea obiecta că nu e nimic specific lui Leibniz sau Scot în această separare; la urma urmei, nici argumentul ontologic şi nici argumentele cosmologice ale Sfîntului Toma nu implică direct caracterul necesar al bunătăţii lui Dumnezeu; în însuşi conţinutul lor acestea nu exclud posibilitatea ca el să fie rău, sau să fie un matematician moralmente indiferent. Sfîntul Toma, după ce a dovedit perfecţiunea lui Dumnezeu în *Contra Gentiles*, I,28), deduce de aici bunătatea sa (37). A fi perfect în primul sens pare să însemne a atinge nivelul cel mai înalt posibil pe scala existenţei, însă faptul că binele este "mai înalt" decît răul poate fi contestat; Diavolul l-ar contesta, fără îndoială, şi capacităţile lui logice nu sînt, probabil, inferioare capacităţilor noastre. Pe scurt, din existenţa lui Dumnezeu ca *primum movens, maxime ens, quo maius Cogitari nequit*[15] etc. nu decurge neapărat bunătatea sa; este nevoie de un argument separat, iar acesta din urmă este mai slab decît dovezile în favoarea existenţei unei fiinţe necesare, din motivele pe care tocmai le-am menţionat: faptul că perfecţiunea implică bunătatea constituie o premisă arbitrară; a avansa de la bunătatea creaturilor la bunătatea creatorului lor nu constituie un raţionament corect. Dacă "bunătatea" este o caracteristică ontologică, argumentul ar fi credibil doar dacă ar fi adevărat că fiinţarea şi bunătatea sînt

[15] *existenţa absolută, faţă de care nimic mai mult nu poate fi conceput* (în latină, în original) -n.t.

coextensive, iar această teză metafizică nu poate fi validată fără cunoașterea prealabilă a atributelor lui Dumnezeu și a unității sale; argumentul ar fi, deci, circular. Iar dacă "bunătatea" este o calitate morală, atunci cercul nu s-ar mai produce, ci am presupune că ființele umane sînt bune în virtutea unei observații empirice, care poate fi făcută independent de cunoașterea noastră despre Dumnezeu. Și totuși, ființele umane sînt în mod evident parțial bune și parțial rele (presupunînd, de dragul argumentării, că am cunoaște sensul acestor adjective), și este departe de a fi evident motivul pentru care raționamentul nostru – de la proprietățile derivate ale creaturilor la atributele divine – ar trebui să se bazeze în mod necesar pe bunătatea, și nu pe ticăloșia celor dintîi.

Leibniz mai susține (în *Principes de la Nature et de la Grace)* că Dumnezeu trebuie să posede la nivelul cel mai înalt calitățile sau perfecțiunile creaturilor sale, adică putere, cunoaștere și bunătate. Acesta este un argument *a posteriori,* care reclamă din nou premisa că perfecțiunea implică bunătate (și de ce n-ar exista o perfecțiune în rău?).

Ar putea fi adevărat, desigur, că separarea logică a existenței necesare a lui Dumnezeu de bunătatea sa în metafizica lui Leibniz își avea originile chiar în procesul care a provocat necesitatea de a *dovedi, a priori* sau *a posteriori,* existența lui Dumnezeu. Deci Sfîntul Toma și chiar Sfîntul Anselm pot fi socotiți printre cei vinovați. Odată apărută această nevoie, sîntem aproape constrînși din punct de vedere logic să separăm existența lui Dumnezeu de bunătatea sa, și să facem din ultima obiectul unei alte demonstrații, de obicei mai fragilă și mai falibilă. Misticii au încercat să soluționeze această separare, dar oricît ar fi fost ei de veneraţi în tradiția creştină, au fost spectatori, și nu gînditori, intelectuali sau făuritori de adevăr.

Cu siguranță nici Leibniz și nici gînditorii medievali nu pot fi acuzați că au luat ca atare tradiția biblică bine stabilită, care echivala capacitatea de a crea cu bunătatea; această tradiție nu

este exclusiv biblică; ea apare în diferite mitologii, nu neapărat monoteiste. Totuși, e departe de a fi omniprezentă; în vechile mituri iraniene și în derivațiile lor maniheiste Dumnezeul răuvoitor este și el creator, și s-ar putea riposta că, în afară de forța tradiției biblice, nu există temeiuri pentru o astfel de echivalență.

Despre creația divină și cea umană

Această problemă este eclipsată de confuzia pe care o poartă cu sine cuvîntul "creație". Cînd se vorbește despre creația divină se înțelege de obicei creația *ex nihilo*. Conceptul de *ex nihilo* este însă un construct filosofic, care nu-și are suportul în imaginația mitologică. Dumnezeu a creat cerul și pămîntul, dar oare asta înseamnă că, așa cum zice Biblia, nu exista propriu-zis nimic în afară de Dumnezeu "înainte" de prima poruncă? Desigur, în această chestiune trebuie făcută o precizare cu privire la folosirea improprie a cuvîntului "înainte". Începînd de la Sfîntul Augustin teologia creștină a fost în principiu unanimă în a afirma că timpul a fost creat o dată cu spațiul și cu universul, și deci nu are nici un sens să vorbim în termeni temporali despre un Dumnezeu care precede lumea. Fizicienii care ne spun astăzi că universul a apărut dintr-o stare atemporală și aspațială par să confirme acest lucru. Presupunînd, totuși, că creația *ex nihilo* a fost privilegiul unui Creator unic, nimic nu ne oprește să ne imaginăm că, în stadiile care au urmat, actele creatoare ar fi putut fi realizate atît de Dumnezeu, cît și de Diavol, care a folosit în scopuri malefice materialul divin pentru a fabrica niște creaturi proprii, sau că, de exemplu, Dumnezeu a creat unele animale prietenoase, cum sînt caii, oile și vrăbiile, iar Diavolul a reacționat răutăcios, inventînd crocodilii, hienele și gîndacii. Dacă e așa, atunci nu există nici o legătură necesară între creație și bunătate, și nici o distincție clară între a crea și a distruge,

între ordine și dezordine: în activitățile umane eforturile creatoare pot fi angajate în scopuri diabolice, sau cel puțin așa credem noi, iar o ordine a lucrurilor poate fi și în serviciul diavolului. Dacă negăm acest lucru, trebuie să avem alte criterii pentru a defini creația și ordinea (de exemplu, de ce n-ar putea fi numiți "creatori" întemeietorii celor mai crude imperii? Oare un lagăr de exterminare nu este și el un fel de ordine, de organizație? Efortul creativ artistic și intelectual al omului nu poate fi angajat de forțe demonice?), sau să presupunem, în virtutea obișnuinței lingvistice, că termenii "creație" și "ordine" sînt aplicabili doar la ceea ce percepem ca bun; dar atunci "bunătatea" poate să țină fie de sentimentul nostru moral, fie de Dumnezeu, care este bun prin definiție.

Așa cum s-a mai spus, bunătatea lui Dumnezeu era concepută de obicei ca fiind tripartită: ca bunăvoință și dragoste față de creaturile lui, ca sursă din care se nasc toate regulile binelui și ordinii, și ca bunătate intrinsecă, independentă de actele creatoare. În acest ultim caz, bunătatea este pur și simplu echivalentă cu ființa, astfel că Dumnezeu ar fi fost la fel de bun chiar dacă, în loc să creeze lumea, ar fi decis să rămînă în solitudinea sa indiferentă; bunătatea sa nu are nici o legătură evidentă cu ceea ce avem de obicei în minte atunci cînd folosim cuvîntul "bunătate", și prin urmare, multora li s-ar părea incomprehensibilă. Dacă, în schimb, potrivit înțelesului curent, bunătatea implică bunăvoința iubitoare, și nu poate fi identificată *a priori* cu existența, iar dacă se presupune că creatorul este unic, atunci o voință bolnavă, diabolică sau umană este capabilă doar de distrugere, oricare ar fi aparențele; diavolul nu poate decît să strice creația lui Dumnezeu, aparenta sa creativitate nu duce decît la haos, dezordine și distrugere. Termenii "ordine" și "creație" nu sînt neutri în raport cu binele și răul. Ei pot fi utili doar atunci cînd se urmărește un scop benefic. Bunătatea lui Dumnezeu nu se raportează la sine; ea radiază în mod firesc – potrivit faimoasei formule a Sfîntului Toma *bonum est diffusivum*

sui[16]. E firesc să asociezi creația cu propagarea luminii, ca în metafizica medievală a luminii, este firesc din punct de vedere conceptual.

Această abordare tradițională în gîndirea creștină pare să implice ideea, oarecum supărătoare, că ființele umane sînt incapabile să creeze, sau că, mîndrindu-ne cu propria noastră creativitate, ne acordăm cu insolență privilegii divine.

Indiferent dacă această consecință decurge logic, ea depinde de ce anume se presupune că ar fi "creativitatea" și de ce anume înseamnă libertatea de acțiune cu care ne-ar fi înzestrat Dumnezeu, potrivit credinței creștine. Dacă există numai o singură sursă a existenței și a binelui, o singură sursă de energie care este activă în toate creațiile naturii și ale artei, atunci conceptul de voință liberă necesită eforturi laborioase pentru a putea fi menținut; și, de fapt, toate mințile strălucite ale istoriei filosofiei europene au încercat să dezlege acest mister (ori să-l elimine la comandă). Fără să ne aventurăm prea mult în acest cîmp de dispută, ne putem mulțumi cu o singură distincție simplă.

Doctrina augustiniană presupune că, ori de cîte ori ne folosim voința – sau facultatea de a lua o decizie –, o folosim invariabil împotriva lui Dumnezeu; ca efect al coruperii noastre auto-induse prin păcatul originar, nu sîntem niciodată liberi în sensul de a fi capabili să alegem între bine și rău. Dacă propria noastră voință este cea care decide, care se alege pe sine – asta înseamnă răul. Alegînd binele, noi nu alegem cu adevărat; mai degrabă renunțăm la alegere în favoarea voinței divine care lucrează în noi sub forma grației. Se presupune, totuși, că din vina noastră am pierdut capacitatea de a face o alegere liberă între bine și rău; am fost creați liberi, și deci cu greu s-ar putea spune că înclinația noastră spre rău nu ține de natura noastră originară. După căderea în păcat nu mai puteam face nimic care să ne permită să facem fapte bune; numai grația divină ne poate reda

[16] *binele se dăruiește pe sine* (în latină, în original) -n.t.

această capacitate, dar atunci binele pe care-l facem nu ne mai aparține.

Acesta e, bineînțeles, un simplu rezumat al învățăturii Sfîntului Augustin; pentru a intra în detalii ar fi nevoie de mult spațiu și de o analiză atentă. Totuși, e un rezumat destul de bun pentru scopurile mele.

În lumea augustiniană, nu numai că Dumnezeu este sursa ultimă a întregului bine – care e necontrovesat în învățătura creștină – ci noi, ființele umane, sîntem incapabile *post lapsum* să ne folosim liber de această bunătate, pentru a îndeplini intențiile lui Dumnezeu. Printre cei care au încercat sistematic să dezvolte această doctrină la începutul epocii moderne, Luther a fost cel mai spectaculos. El nu se confrunta cu o problemă pur teologică sau teoretică. El credea, se pare (impresie pe care o susțin cu tărie primele sale scrieri, cele de dinainte de 1525) că noi purtăm cu toții în ființa noastră un miez întunecat și indestructibil, o sămînță a răului care nu poate fi niciodată îmblînzită, nu poate fi niciodată făcută să devină inocentă sau angajată în scopuri bune, niciodată înlăturată cu mijloacele naturale aflate la dispoziția noastră. Nici un efort moral, nici o civilizare, nici o virtute, nici un fel de sentimente milostive înnăscute nu pot lupta cu succes împotriva acestei esențe diavolești; ea există pur și simplu, sfidînd toate încercările noastre de-a o zdrobi: (un concept care amintește de unul din idurile freudiene, care rezistă infailibil oricărei încercări a civilizației noastre de a-l domestici). Ea poate fi anihilată doar prin intervenție divină. Doar grația divină poate distruge această sămînță de întuneric din noi, și dacă acționează, o face în mod infailibil. În consecință, Luther a respins cu tărie conceptul standard al nominaliștilor de secol XV, conceptul de "a face ceea ce este în tine", *facere quod in se est*[17], care presupunea că noi avem puterea de a manipula energia divină și astfel, de a ne folosi libertatea pentru a face bine.

---

[17] *a face ceea ce există în tine însuți* (în latină, în original) – n.t.

În această perspectivă asupra lumii, creativitatea umană este evident inimaginabilă; orice am face din proprie inițiativă este fatalmente rău, iar răul este prin definiție negativitate pură, destrucție pură, non-existență.

Utilizarea legitimă a ideii de creație pare însă plauzibilă, o dată ce ne plasăm fie de partea ideii catolice, minimaliste despre libertate (așa cum a fost ea definită dogmatic de Conciliul de la Trento), fie de partea generoasei și nelimitatei noțiuni carteziene, care, de fapt, este mai aproape – după cum o știa și Descartes – de opinia comună, nefilosofică și neinstruită. În doctrina catolică, deși e adevărat că orice bine de care sîntem capabili este de origine și de inspirație divină, nu e adevărat că nu sîntem cu nimic mai mult decît niște obiecte pasive ale lucrării grației divine, fiindcă, dacă vrem, putem să-i întoarcem spatele lui Dumnezeu și să-i disprețuim liber oferta. Altfel spus, grația nu operează irezistibil, ceea ce înseamnă că minima noastră cooperare pozitivă – dispoziția benevolă de a accepta grația – este implicată în actele noastre relevante din punct de vedere moral (dacă a evita respingerea grației ar fi un act determinat chiar de grație, ca o condiție suficientă, atunci am rămîne cu același concept luteran, care implică teribila consecință a dublei predestinări în sensul calvinist).

Descartes a evitat în mod intenționat și prudent să fie prins în dispute teologice, și a lăsat, deci, deoparte păcatele și virtuțile ca aspecte ale libertății umane, exceptînd cîteva remarci din scrisori. Cu toate acestea, el era în mod cert de partea celor care credeau că libertatea înseamnă puterea de auto-determinare, inclusiv puterea de a alege între bine și rău fără nici o obligație; într-adevăr, în faimoasa lui însemnare particulară, el a inclus voința liberă printre cele trei mari miracole divine, alături de creația *ex nihilo* și de întruparea lui Dumnezeu ca om. În termenii libertății de alegere nu ne deosebim de Dumnezeu mai mult decît ne deosebim în privința cunoașterii și a puterii, amîndouă fiind relevante pentru alegerile pe care le facem.

Dacă luăm în serios ideea binelui pe care ființele umane îl pot face prin auto-determinarea actelor morale – fie în varianta minimalistă catolică, fie în cea carteziană, nelimitată – există o puternică tentație de a crede că aceste acte sînt cu adevărat, și nu doar în sens metaforic, creative. Presupunînd că ființa și binele sînt coextensive, ni se pare că, alegînd în mod liber binele, facem ca binele să existe cu adevărat, iar acest lucru face ca existența să fie reală într-un sens la fel de puternic ca acela potrivit căruia, alegînd răul, distrugem ființa. Dacă în fiecare dintre noi există o sursă de inițiativă liberă, care se pune în mișcare și care nu are o cauză suficientă în afara sa, atunci se pare că ne realizăm actele creatoare *ex nihilo*, că adăugăm ființei ceva care nu exista înainte, că îl hrănim, îl întărim sau îl sporim pe Dumnezeu.

Din punctul de vedere al ortodoxiei platonice, o astfel de noțiune ar putea să pară blasfematorie, eretică, idolatră sau toate trei la un loc, de vreme ce ea subminează existența perfectă a lui Dumnezeu, omnipotența și puterea sa de creație unic privilegiată.

Desigur, e adevărat că dacă încercăm să reconciliem această idee de creativitate cu tot ceea ce aflăm citind *Bullarium Romanum* și decretele Conciliilor, ne putem trezi în dificultate. Se pare însă că nu întîmpinăm același tip de dificultate atunci cînd citim Biblia. Dumnezeul biblic este victima tuturor emoțiilor, este înfuriat și frustrat de purtarea încăpățînată a supușilor săi, dar îi iubește și se bucură la vederea bunătății și a supunerii pe care o dovedesc – deși arareori – în viețile lor. Este un Dumnezeu al dragostei, o persoană la fel ca și noi.

Comentariul standard al teologilor (care apare cel mai ades și mai răspicat în *Ghidul* lui Maimonide) despre faptul că limbajul "antropomorfic" din *Sacra Papina* este pe măsura slabei capacități a minților noastre, incapabile să pătrundă mesajul metafizic ascuns, ar fi mai puțin îndoielnic dacă ei (teologii), sau măcar unii dintre ei nu ar pretinde că posedă un dicționar cu ajutorul

căruia cuvîntul divin ca atare poate fi tradus în limbajul adecvat și precis al științei lor. Pe lîngă pretenția de a înțelege mai bine ce anume vrea să ne comunice Dumnezeu, această încercare de a explica incongruența dintre mit și filosofie presupune atît că mitul este de fapt o doctrină filosofică, cît și că această doctrină constituie semnificația *reală*, sau cel puțin cea mai importantă, a Sfintei Scripturi (presupunînd că distingem între sensul literar, alegoric, moral și metafizic). Iar acesta e lucrul cel mai greu de acceptat, atît din motive istorice, cît și epistemologice. Miturile nu sînt propriu-zis "teorii". Ele nu sînt traductibile într-un limbaj non-mitic, apt să redea adevăratul lor conținut. A crede că putem clarifica acest conținut, sau că-l putem face inteligibil prin acest tip de traducere e la fel de puțin credibil ca și afirmația că poți transmite cuiva semnificația unei lucrări muzicale spunîndu-i "despre ce e vorba". Ne-am putea lipsi de mituri dacă ele ar avea echivalenți metafizici. Dacă ele exprimă, și în același timp ascund o realitate ultimă, asta se datorează faptului că această realitate nu poate fi exprimată *in abstracto*, nu e reductibilă la nici un limbaj teoretic.

Am putea crede că diferitele aspecte ale realității ultime sînt exprimate cel mai bine de serviciul divin și de arta religioasă – deși nu în sensul în care un pictor înfățișează Absolutul pe o pînză, sau în care un preot îl explică prin categorii satisfăcătoare din punct de vedere teoretic.

Ceea ce este nenumit și indescriptibil poate fi mai degrabă sugerat – cel puțin prin acte religioase și artistice intense – astfel încît aluzia să transmită un sentiment de înțelegere, un fel de satisfacție momentană, care e validă în termeni cognitivi și oferă totodată certitudinea de a fi "în contact cu" sau "în interiorul" acelui lucru care este mai real decît realitatea vieții de zi cu zi. Această satisfacție nu poate fi decît una de moment; ea ar putea pretinde că e o realizare definitivă doar dacă mesajul său ar putea fi convertit în concepte – lucru imposibil, dată fiind însăși natura sa.

În limbajul mitului biblic, în care Dumnezeu, deși ascuns, apare ca un protector iubitor – chiar dacă uneori mai degrabă sever – se poate spune că supărarea în fața nelegiuirilor noastre nu e mai puțin reală decît bucuria sa la vederea puținului bine pe care ne învrednicim să-l facem. Dacă e așa, atunci el nu e un Absolut perfect imuabil, ci sporește într-adevăr prin creaturile sale, cu alte cuvinte, este un Dumnezeu istoric; se pare chiar că însăși ideea răspîndirii iubirii divine e incompatibilă cu absoluta non-istoricitate și impasibilitate a Creatorului, cel puțin atîta timp cît aceste idei despre iubire și impasibilitate își păstrează semnificația pe care o au de regulă în mintea noastră – și ce altă semnificație am putea noi construi?

Dacă noi n-am adăuga ceva creației încercînd să evităm răul și să răspîndim iubirea – oricît de neînsemnat ar fi efortul nostru – atunci probabil că ar fi greșit să spunem că putem "face bine" în vreunul dintre sensurile cunoscute (presupunînd că binele și ființa sînt co-extensive). Mai exact, în termenii înțelepciunii tradiționale, orice bine care există în noi sau este înfăptuit de noi, este un reflex sau o revărsare a bunătății divine. Dar chiar și așa, se pare că noi, prin efortul nostru, facem să existe acea bunătate care înainte era doar potențială, iar asta echivalează cu a spune că noi *creăm* într-adevăr ceva. Dacă binele este întotdeauna prezent prin definiție – lucru pe care-l implică teza perfecțiunii lui Dumnezeu și a lui Dumnezeu ca bine desăvîrșit – atunci ideea libertății de alegere a omului nu se mai susține.

Mai mult, însăși ideea de creație devine îndoielnică dacă cele două teze enunțate mai sus sînt valide. Actul creației nu poate adăuga nimic perfecțiunii și infinitei bunătăți a lui Dumnezeu. Chemînd la viață universul, timpul, spațiul și gîndirea, Dumnezeu nu schimbă nimic, nici în sine, nici în raporturile pe care le are cu creațiile sale; el e ceea ce este, incorigibil identic cu sine. Strict vorbind, nici o poruncă a sa nu poate aduce la viață nimic nou, pentru că existența există deja, atemporală, veșnic actuală, infinită, deplină. Numele de "Dumnezeu" devine

o poreclă a supremei Neființe a Absolutului. Deci nu numai răul este neant: și binele este neant, cîtă vreme indiferent ce bine este sau ar putea fi înfăptuit, el nu sporește cantitatea de bine deja existentă. Asta ne dezvăluie o altă latură a lui *horror metaphysicus*: dacă Dumnezeu este Absolutul, atunci nu există nici bine și nici rău, și, *a fortiori*, nici o diferență între ele.

De fapt, nu doar Biblia – alături de textele sacre ale altor civilizații – ne oferă imaginea unui Dumnezeu care nu reprezintă plenitudinea existenței, ci se bucură de faptele bune ale locuitorilor acestui univers, devenind astfel mai bogat ca rezultat al faptelor respective. Această speculație despre Dumnezeu – care prin actul înstrăinării sau chiar al auto-mutilării sale crește în interiorul universului, și din truda dureroasă a ființelor umane – nu lipsește din curentele platonicizante ale teologiei creștine: la Scot Eriugena, la Eckhart, la Cusanus, la panteiștii germani de secol XVI și XVII. S-ar părea că în această perspectivă Dumnezeu trebuie să sfărîme carapacea aseității sale, să rupă propria sa unitate, să se extindă și să se aventureze în univers pentru a deveni ceea ce era doar în mod potențial: o persoană. Astfel, existența sa auto-întemeiată "dinaintea" timpului ne este inaccesibilă, inexpresivă și chiar indiferentă; ea poate fi într-adevăr împinsă în zona palidă a negativității, a Neființei. Dumnezeu poate fi abordat sau iubit doar dacă devine "cineva", doar ca un creator, protector și legiuitor.

Și nu este oare o idee de bun simț să admiți, ca și Hegel, că viața personală (sau conștiința de sine) poate fi concepută doar ca un contact și ca un schimb între persoane – iubire sau conflict, nu contează – altfel spus, că nu există gîndire personală izolată, auto-conținută? Nu există nici un mod în care am putea înțelege persoana divină, în care aceasta să nu se confrunte și să nu comunice cu alte ființe personalizate, și nu neapărat divine – ființe cum sîntem și noi.

Din această perspectivă teogonică – care, deși negată în repetate rînduri, a constituit o permanentă tentație pentru

gîndirea creștină neo-platonică – putem spune că, participînd la bunătatea lumii și abținîndu-ne de la rău, noi facem ființa să sporească. Poate că acest fapt dă un sens afirmației heideggeriene: "omul este păstorul Ființei" – indiferent ce a vrut să spună Heidegger prin asta.

Nu dezvăluie oare această afirmație eretică orgoliul de sine al omului? Oare nu sugerează ea că Dumnezeu nu-și poate purta singur de grijă, așa cum s-ar cuveni, și că trebuie să-l apărăm și să-l ajutăm? Poate că da. Însă acest orgoliu, departe de a fi auto-angajant sau de a justifica setea noastră de putere, este compatibil cu ideea că binele, deși făptuit de noi, nu ne aparține; el nu sugerează nici că am decide în mod arbitrar ce este bun sau rău, ci doar presupune că depinde de noi să alegem între aceste două variante. Putem crede plini de trufie că actul alegerii ne aparține, sau putem admite cu modestie faptul că noi găsim gata construiți termenii alegerii, și nu avem nici o posibilitate să-i definim conform capriciilor noastre. Dacă e așa, atunci trufia nu intră în conflict cu umilința, cu care trebuia să ne deprindă credința creștină.

Conform aceleiași perspective, nu e lipsit de sens să credem că, ajutînd ființa să sporească sau să slăbească, deschidem de fapt calea spre cunoașterea ei, și astfel, spre înțelegerea existenței. Iarăși, asta e o viziune pur platonică și în același timp pur biblică, preluată și exprimată cu nenumărate prilejuri atît în istoria gîndirii creștine, cît și în cea a gîndirii ebraice – nu neapărat de către gînditori care erau ei înșiși de influență platoniciană (o întîlnim deseori în literatura mistică; era frecventă printre adepții lui Erasmus). Articulată în mod diferit, această concepție se rezumă la o idee destul de simplă: nu există cunoaștere pur intelectuală a lui Dumnezeu; în măsura în care ajungem la el doar prin speculații, el rămîne un concept gol – nu doar inutil în viață, ci și vid din punct de vedere cognitiv; îl cunoaștem pe Dumnezeu pe măsura pietății noastre: "Să nu se bucure de mine cei ce mă dușmănesc pe nedrept" (*Psalmi*, 34,18), *timor Dei initium sapientiae*[18], etc. Atît cărțile profetice,

[18] *teama de Dumnezeu e începutul înțelepciunii* (în latină, în original) – n.t.

cît și cele didactice ale Vechiului Testament identifică de nenumărate ori înțelepciunea cu pietatea, virtutea, obediența și umilința.

Totuși, un scurt rezumat istoric n-ar fi de prisos aici. În privința acestei chestiuni, în istoria bisericii romane moderne există o anumită ambiguitate. Pe de-o parte, atît tradiția biblică, cît și scrierile multor Părinți, Doctori și mistici recunoscuți – inclusiv Sf. Bernard, Sf. Bonaventura, Tauler, Thomas din Kempis, Sf. Ioan al Crucii , Sf.Teresa – leagă în mod insistent cunoașterea noastră despre Dumnezeu de devoțiunea, adorația, credința, speranța și caritatea noastră. Asta sugerează în mod evident că o cunoaștere pur speculativă *in divinis* este nu doar inutilă în relație cu mîntuirea noastră – fapt pe care, desigur, nici un creștin nu-l poate nega –, ci și că ea nu e cîtuși de puțin cunoaștere. Acest principiu, dacă este luat în serios și e aplicat fără restricții, foarte probabil că face inutilă întreaga teologie naturală și o mare parte din tradiția scolastică, iar venerabila distincție între *scientia* și *sapientia* nu ne-ar ajuta prea mult. Intransigentul curent anti-filosofic, pentru care lucrarea *De Falsa Sapientia* a lui Lactanțiu constituie un exemplu clasic, n-a dispărut niciodată cu totul din cultura creștină, iar scrisorile Sfîntului Paul îi conferă o legitimitate definitivă. Pe de altă parte, calea pur intelectuală spre Dumnezeu nu numai că nu a fost contestată de Biserică, ci aparține de fapt corpusului ei dogmatic. Apărarea autonomiei și valorii cunoașterii speculative despre Dumnezeu devine mult mai presantă în confuzia Contrareformei, cînd era imperios necesar să fie atacat disprețul lui Luther și al altor reformiști pentru teologia naturală, precum și faptul că ei concentrau toate virtuțile creștine în actul nediferențiat al credinței. Nu mai puțin important era să se lase loc valorilor independente ale rațiunii și cunoașterii, și să se apere tradiția legalistă a Bisericii, care constituia, în definitiv, stîlpul de neclintit al legitimității sale. Probleme oarecum similare aveau să apară la începutul secolului nostru ca efect al crizei moderniste.

Dar nu trebuie să ne preocupe aici alambicatele dificultăți ale problemei devoțiune *versus* cunoaștere în istoria dogmei creștine. Această chestiune depășește cu mult posibilitățile discuției de față; ideea cunoașterii despre Absolut – care constituie un aspect al vieții noastre spirituale în ansamblu, și mai ales al modului în care avem experiența binelui și a răului, ca fiind propriul nostru bine și propriul nostru rău – face parte din tradițiile budistă, ebraică, creștină și platonică. Faptul că prin această experiență dobîndim nu doar accesul – oricît de incert, oricît de efemer – pe tărîmul Ființei, ci și îmbogățim sau secătuim aceeastă ființă, nu constituie o parte bine sistematizată și bine stabilită în nici una din aceste tradiții, dar este prezentă în toată istoria civilizației, atît în mit, cît și în investigația filosofică. În limbajele mitice ea se exprimă sub forma credinței că Dumnezeu se bucură sau se întristează la vederea comportamentului nostru. În idiomul metafizic această concepție se poate exprima în diverse moduri: spunînd că în sufletele noastre Dumnezeu devine din nimic "ceva", că rasa umană, ca avangardă a universului, conduce întreaga creație spre reconcilierea ultimă cu Creatorul, că Dumnezeu, fiind *natura non naturata non naturans*[19], va absorbi lumea fără să-i distrugă diversitatea; pe scurt, spunînd că-i oferim lui Dumnezeu ajutorul necesar în construirea lui *Ultimum*, îl ajutăm să devină ceea ce este; putem spune chiar că "tu îi ești de o sută de ori mai necesar lui decît îți este el ție" (afirmație a lui Meister Eckhart în *Predica despre Luca*, 2.42); sau, putem spune că, în ciuda faptului că toate creaturile iau ființă, ele sînt Neființă pură, și că "nașterea lui Dumnezeu în suflet" apare ca rezultat al pasivității umane auto-impuse.

Convingerea că ajungem să cunoaștem Ființa, sporind-o sau micșorînd-o prin actele noastre bune sau rele, este o idee cît se poate de ne-kantiană și de ne-pragmatistă, ideea "priorității rațiunii practice". Este ne-kantiană prin faptul că ea nu extrage

[19] *natură necreată care nu creează* (în latină, în original) – n.t.

regulile raţiunii practice din normele universale ale raţionalităţii transcendentale la care participăm cu toţii (în definitiv, pentru Kant imperativul categoric este valid pentru că eu nu-l pot nega fără să cad în auto-contradicţie). În acelaşi timp, este ne-kantiană şi pentru că sugerează că noi întrezărim Fiinţa prin experienţa practică a binelui şi răului din noi, mai degrabă decît o cunoaştem din tentativele raţionale de a reconcilia postulatele raţiunii practice cu realitatea empirică. Şi este ne-kantiană prin faptul că ea nu oferă nici o soluţie filosofică nouă vechiului mister, ci doar explicitează o credinţă tradiţională. Ea este cît se poate de ne-kantiană în sensul că familiarizarea cu Fiinţa, oricît de modestă sau de ambiţioasă, dacă se realizează în acest sens, nu poate fi convertită într-o teorie generală validă. Fără doar şi poate, ea depinde de experienţa în care oamenii sînt iniţiaţi prin educaţie, dar puterea ei de validare este conferită doar de contactul cu noi înşine, ca agenţi ai binelui şi răului. Nu este pragmatică – nu anulează investigaţia metafizică pe criteriul utilităţii, şi nici nu este aptă să confere validitate acestei investigaţii aplicînd criteriul pragmatic.

Ideea că ea reprezintă o concepţie tradiţională este confirmată indirect de faptul că diminuarea ponderii metafizicii şi a credinţei religioase se leagă evident – ca experienţă istorică – de dispariţia treptată a înseşi noţiunilor de bine şi de rău, indiferent care din cele două dispariţii s-ar produce prima; e inutil să arătăm cît de învechite, de desuete şi de lipsite de sens – cel puţin pentru moment – au devenit aceste noţiuni pentru civilizaţia noastră.

Atunci cînd este posibil şi plauzibil, această concepţie influenţează vînătoarea noastră disperată pe urmele lucrului atît de înşelător care este existenţa ca act primordial, ireductibil, independent de orice proces cognitiv, imposibil de testat empiric, şi despre care se presupune că ne este dată printr-o intuiţie intelectuală a absolutului, sau de intuiţia existenţială a lui *Cogito*. Intuiţia existenţei nu provine, deci, din familiarizarea noastră prealabilă cu Absolutul sau cu *Cogito,* ci dintr-o mişcare

despre care simțim că face Ființa să sporească sau să scadă, ca rezultat al binelui sau răului faptelor noastre. Ființa devine inteligibilă prin auto-percepția binelui și a răului.

Alter ego

Dacă așa stau lucrurile, atunci și *Cogito* este la rîndul lui respins ca fundament ultim, alături de Absolut – în sensul cartezian, în orice caz. Totuși, nu este respins chiar în manieră empiristă. Iluzia unei intuiții directe ("nemediate") a "sinelui" nu este înlăturată de simplul fapt că o percepție pre-lingvistică nu poate fi pur și simplu convertită într-o teorie, ca să nu mai vorbim de o fundamentare teoretică a cunoașterii; se poate oricînd replica în mod plauzibil că o astfel de percepție, deși inexprimabilă, poate fi totuși validă, cel puțin în cazul pe care l-am discutat, oferindu-ne astfel o perspectivă care – așa cum am încercat să sugerez pînă acum – reprezintă pentru noi un caz paradigmatic de "existență". Mai degrabă ideea ar fi că lucrul pe care l-am dobîndit prin *Cogito* nu este propria mea persoană ca entitate metafizică; ea nu-mi este accesibilă ca univers auto-constituit *de jure*.

Delimitînd eul ca fundament epistemologic, dincolo de care nu mai există nimic, Descartes a făcut imposibilă înțelegerea empatică a unui alter-ego; numai intuiția incertă, indirectă mă convinge că mai există și un alt eu în afară de mine. Și este chiar și mai îndoielnic că acest raționament inductiv este unul întemeiat, pornind de la premisa că nici un fel de presupuneri bazate pe analogie nu pot fi făcute în mod legitim dacă un alter-ego se află sub protecția infailibilă a propriei sale exclusivități, și e închis ermetic în fața oricărui acces din afară.

Ideea este de fapt una obișnuită; ea a fost exprimată în numeroase ocazii și de numeroase persoane, a căror menționare aici n-ar fi decît o inutilă paradă de nume mari: a face parte

dintr-o comunitate umană și a fi implicat în comunicarea cu ceilalți constituie o parte inevitabilă a ceea ce impropriu este numit "Eu" (impropriu deoarece cuvîntul "Eu" nu este un substantiv). Modul meu de viață, actele și emoțiile mele depind atît de ceea ce așteaptă alții de la mine, cît și de sprijinul pe care aceștia mi-l oferă. Asta înseamnă că depinde de nivelul la care întrunesc aceste așteptări dacă aparțin într-adevăr comunității sau nu, iar asta înseamnă că, pentru a face parte din comunitate, trebuie să mă văd pe mine însumi în termeni de bine și de rău. Deci conștiința binelui și răului este cea care face posibilă apartenența mea la comunitate, și astfel ea este o condiție a auto-afirmării continue a propriei mele existențe. "Eul" este construit, printre altele, din conștiința binelui și a răului. Blocînd eul, cartezianismul l-a împins la non-existență. El este deblocat din nou și readus la realitate atunci cînd devine această conștiință, și astfel e făcut să existe în procesul de comunicare; asta nu înseamnă în nici un caz că el constituie doar o parte, și că nu are statul ontologic propriu, că este în întregime derivativ – atît din punct de vedere logic, cît și ontologic – și secundar în raport cu "întregul" social (așa cum credeau Comte și Bradley); s-ar putea chiar ca, reprezentînd o parte, el să nu fie creat, ci să existe pur și simplu.

A concepe "eul" ca pe o entitate autonomă din punct de vedere ontologic, care se manifestă (sau devine o persoană) prin intermediul comunicării pe tărîmul binelui și al răului, presupune în plus faptul că sinele este plasat într-o comunitate stabilă din perspectivă istorică, și că este cît de cît conștient de apartenența sa. Cu alte cuvinte, pentru a fi reală, o comunitate trebuie să includă generații trecute și chiar ipotetice generații viitoare, trebuie să trăiască într-un spațiu spiritual în care trecutul să fie actual; un anumit tip de comunicare cu spiritele ancestrale și cultul mormintelor a fost dintotdeauna o expresie firească a conștiinței faptului că acest spațiu spiritual este real. Faptul că realitatea eului și sentimentul apartenenței la o comunitate

definită istoric sînt legate reiese, iarăși, din modul în care ele decad în civilizația noastră. Cultul mormintelor, al trupului morților și conștiința faptului că trăim într-o așezare umană, care se prelungește înainte și după generația prezentă, se sting *pari paru* o dată cu colapsul realității eului. Cu cît comunitatea istorică este percepută ca ireală, cu atît "Eu" sînt mai puțin real. Chiar dacă această observație pare *à la Jean Jacques Rousseau*, luați-o ca atare.

Încercînd să salveze eul, și în același timp să-l priveze de dimensiunile lui comunitare și istorice, Descartes – oricare ar fi fost intențiile sale – l-a făcut tot atît de puțin real ca și comunitatea, istoria, binele sau răul.

Rezultatul acestui discurs semi-cartezian și semi-anticartezian, semi-platonic și semi-antiplatonic nu pretinde nicidecum că ar echivala cu noi descoperiri. El spune doar următoarele:

Nu există nici un acces la absolutul epistemologic, și nici un acces privilegiat la Ființa absolută, care să aibă ca rezultat o cunoaștere teoretică validă (această utlimă restricție este necesară, pentru că noi nu putem exclude *a priori* realitatea experienței mistice, care le oferă unora accesul privilegiat, dar experiența lor nu poate fi transpusă într-o teorie). Această dublă interdicție nu trebuie să sfîrșească într-un nihilism pragmatic; ea este compatibilă cu opinia că perspectiva metafizică, ne-pragmatică, e posibilă ca rezultat al viețuirii noastre pe tărîmul binelui și răului, și ca rezultat al experimentării binelui și răului ca stări ale existenței proprii. Această interdicție explică însă de ce filosofia, ca și Peter Pan, nu se maturizează niciodată.

Despre toate limbajele posibile

Și de ce ar trebui să credem toate astea? E clar că pentru o astfel de opinie nu există nici un fel de motive care să țină de

normele de gîndire admise în mod curent, și care la rîndul lor să-și extragă validitatea dintr-un absolut epistemologic general acceptat, și asta tocmai pentru că un astfel de absolut nu poate fi atins. Dacă unele dintre aceste reguli tradiționale pe care am încercat să le reformulez sînt credibile sau nu, asta ține de alegerea pe care o facem noi între toate limbajele posibile. Totuși, această alegere nu este nici arbitrară, și nici orientată de o cunoaștere anterior dobîndită, privitoare la meritele cognitive sau la superioritatea unui limbaj în raport cu altul; o astfel de cunoaștere ar necesita criterii mai înalte de validitate, și astfel ea n-ar reuși să iasă din binecunoscutul cerc sceptic. Totuși, alegerea nu este arbitrară, nu e oarbă sau aleatorie. Ea constă, de fapt, în a face explicit ceea ce știm deja.

Pentru a face operațional și inteligibil unul dintre limbajele posibile – și astfel, pentru a face credibil un punct de vedere metafizic sau epistemologic – noi nu începem niciodată cu începutul. Alegerea între toate limbajele posibile o fac civilizațiile, nu Dumnezeu. Filosofiile exprimă aspirațiile și alegerile civilizațiilor; asta nu înseamnă că filosofii sînt niște canale pasive sau niște instrumente fonografice pe care le folosesc civilizațiile pentru a se exprima (așa cum par uneori să creadă hegelienii). Explicitînd o civilizație, ei o ajută să se extindă și să se afirme, tot așa cum noi deschidem inedite și neașteptate căi ale evoluției noastre printr-un efort de exprimare. Într-o oarecare măsură, filosofiile sînt nevoite să aleagă; fiind limitate și niciodată imparțiale, ele exprimă inevitabil unele aspecte ale civilizațiilor din care fac parte, în dauna altora. Civilizațiile – cel puțin cele care au nevoie de filosofie pentru a se exprima, și ne sînt cunoscute prin intermediul ei – nu sînt niciodată perfect coerente; dacă ar fi coerente, ele s-ar bloca într-o auto-contemplare inertă, și s-ar îndrepta spre distrugere. Deci, intermediarul distorsionează obligatoriu mesajul. Fiind selectivi în a dezvălui premisele ascunse ale unei civilizații, oferindu-i astfel o cunoaștere de sine parțială și „colorînd" această cunoaștere de sine cu propriile lor premise,

marii filosofi, deși nu pot evada pur și simplu din timpul în care trăiesc, creează discontinuități și împing "spiritul epocii" într-o nouă direcție; în ce măsură rezultatele acestei munci trebuie privite ca o continuare sau ca un hiatus în istoria culturii, este în genere un lucru nesigur, chiar și după ce au trecut secole.

Vrînd, nevrînd, filosofii – atunci cînd încearcă să formuleze aspirațiile nerostite ale epocii lor, și, în același timp, își depășesc resursele personale – creează sau recreează, sau poate activează noi limbaje. Unele dintre aceste limbaje se dovedesc a fi moarte și cad în uitare. Altele rămîn și prind rădăcini în solul culturii, dar de regulă nu sînt imediat și în mod firesc convingătoare, sau chiar inteligibile. Deseori a înțelege un nou limbaj al filosofiei ține de convertirea spirituală: actele înțelegerii și credinței sînt indistincte, sau poate chiar ultimul îl precede pe primul.

Să analizăm prima propoziție a *Tratatului* lui Wittgenstein – nu mai puțin relevantă, totuși, incomparabil mai puțin citată decît faimoasa propoziție finală. Ea sună astfel: "Această carte va fi înțeleasă, probabil, doar de către cel care a avut *deja* ideile cuprinse în ea – sau cel puțin idei similare".[20] Această afirmație echivalează cu a repeta formula *credo ut intelligam*[21] (zicala nu se potrivește, totuși, cu convingerea lui Wittgenstein de á fi oferit o soluție definitivă, cu desăvîrșire clară, un adevăr ultim, etc.) Și într-adevăr, în filosofie acest principiu nu e mai puțin valabil decît în credința religioasă: cu excepția anti-filosofiilor pozitiviste și materialiste, o filosofie devine inteligibilă printr-un tip de inițiere care nu este precedată de un act de înțelegere

---

[20] Am preferat traducerea directă a versiunii lui Kolakowski pentru prima frază din *Tractatus* celei deja existente în limba română ("Probabil că această carte va fi înțeleasă numai de către acela care a meditat *cîndva* el însuși asupra gîndurilor exprimate aici, sau cel puțin la gînduri asemănătoare" – Humanitas, 1991, p.35) pentru a păstra nuanța acceptării prealabile a unei idei ca o condiție a înțelegerii ei. (în textul englez: "perhaps this book will be understood only by someone who has himself *already* had the thoughts that are expressed in it – or at least similar thoughts"). Sublinierile îmi aparțin -n.t.

[21] *cred ca să înțeleg* (în latină, în original) – n.t.

intelectuală; înțelegem această filosofie în chiar actul acceptării ei, care poate să concorde sau nu cu ideea pe care gînditorul o are despre sine. Iată de ce filosofii se plîng atît de des că sînt greșit înțeleși. Potrivit lui Wittgenstein, Bertrand Russell n-a reușit să pătrundă sensul *Tractatus*-ului. Despre Hegel se spune c-ar fi afirmat că doar un singur om l-a înțeles, și acela l-a înțeles greșit. Unii discipoli susțineau că Aristotel, după două decenii petrecute în Academie, n-a reușit să-l înțeleagă pe Platon, care la rîndul lui, după ce a petrecut cîțiva ani în compania lui Socrate, nu pricepuse despre ce era vorba în învățătura maestrului său. Avicenna a studiat *Metafizica* patruzeci de ani înainte să înceapă să-i înțeleagă sensurile, Jansenius a trebuit să citească de zece ori opera completă a Sfîntului Augustin și lucrările lui despre grația divină de treizeci de ori înainte de a îndrăzni să-și compună voluminosul tratat eretic. James l-a interpretat greșit pe Peirce nu mai puțin decît Sartre pe Heidegger etc.

Dificultățile filosofiei abundă în asemenea povești, care la prima vedere par să depună o mărturie nu prea plăcută despre pretențiile filosofiei la adevăr și rigoare, dar poate că, la o analiză mai atentă, ele confirmă principiul pe care tocmai l-am amintit. Nu există un limbaj perfect, și sînt tot atît de multe limbaje posibile ca și perspectivele din care pot fi privite Ființa și Neființa, ceea ce înseamnă: infinit de multe. Și nu există nici un unghi de vedere care să deschidă simultan toate perspectivele (doar dacă el nu coincide cu ochiul divin). Uneori putem trece de la un unghi de vedere la altul fără să uităm perspectiva anterioară, și astfel, sîntem capabili să percepem adevărul mai multor perspective metafizice, care, odată aduse la un presupus limbaj comun, intră în conflict. Dar cel mai adesea ne menținem la un singur punct de observație, după ce am fost împinși spre el atît de constrîngerile civilizației noastre, cît și de preferințele noastre mentale, de tentațiile și de dorințele noastre. Deci, eu și vecinul meu percepem într-adevăr lucruri diferite.

Disputa multor filosofi și lingviști ține de faptul că identificarea obiectelor, atît în limbaj, cît și în percepție, este orientată

de considerații practice, de necesități, de voință, pe scurt, de un tip de interes, fie el legat de specia noastră – fiind astfel, universal uman –, fie specific unei societăți, civilizații sau chiar unei persoane anume. Acest lucru pare incompatibil cu convingerea că există în mod cert obiecte simple, exceptînd situația în care această convingere este considerată drept una din numeroasele imagini ale lumii, toate la fel de valide. Același principiu al pluralității imaginilor echipolente este aplicabil *a fortiori* limbajului metafizicii.

Dar atunci înseamnă că ne întoarcem la dilema noastră inițială. Cum pot fi legat de un limbaj particular (sau de un unghi de vedere din care privesc lumea, sau de o regulă de interpretare a întregului experienței) și să nu-i atribui o capacitate cognitivă privilegiată? Și dacă mă prefac că am la dispoziție un limbaj superior, sau chiar un limbaj absolut, atunci fie aș putea vorbi doar despre alte limbaje, nu și despre realitatea la care acestea se referă, fie limbajul meu ar fi un limbaj standard, față de care celelalte ar fi dialecte incomplete. Dacă ultima variantă este cea valabilă, atunci există într-adevăr un limbaj divin absolut, cuprinzînd toate punctele de vedere care pot fi concepute. Un astfel de limbaj este imposibil: chiar și Dumnezeu, atunci cînd vorbește prin gura profetului, trebuie să se traducă pe sine într-o limbă omenească; traducerea este evident deformantă, iar noi nu avem acces la original. Dacă e valabilă prima variantă, atunci limbajul meu particular (limbajul de gradul întîi, limbajul lucrurilor) poate într-adevăr să nu reclame nici o poziție privilegiată, însă eu n-aș putea explica *în* acest limbaj absența poziției privilegiate: pentru a face acest lucru ar trebui să-mi abandonez limbajul și să mă îndrept către un super sau meta-limbaj, în care poziția mea particulară nu poate fi exprimată.

Cu alte cuvinte: atunci cînd afirm cu mărinimie că "toate teoriile metafizice sînt la fel de bune" eu nu-mi asum nici un punct de vedere, ci exprim doar principiul toleranței, care, oricît de lăudabil ar fi, este formal și nu va produce – nici măcar nu va

încuraja – vreo idee metafizică. Atunci cînd încerc să păstrez în minte acest principiu și să-l combin cu punctul meu de vedere particular sînt incoerent, deoarece susțin că "poziția mea este la fel de bună ca oricare alta, chiar dacă e incompatibilă cu aceasta". Procedînd astfel, eu nu pot explica în mod inteligibil în ce sens poziția *mea* se află în contradicție cu altele. Generozitatea tolerantă nu ne oferă o ieșire din paradoxul autoreferențialității.

Logicianul și pictorul polonez Leon Chwistek a publicat în 1921 o carte intitulat ă *Pluralitatea Realității*, în care sugera că există patru tipuri de realități reciproc independente și prezumtiv non-interferente: realitatea lucrurilor, așa cum sînt ele diferențiate de către simțul comun, realitatea fizicii, cea a impresiilor și cea a imaginației. Ele sînt exprimate artistic ca pictură primitivistă, naturalistă, impresionistă și respectiv, futuristă. Dar atunci, susținea el, această pluralitate justifică un număr infinit de perspective la fel de valide asupra lumii, nici una demonstrabilă, dar fiecare dintre ele acceptabilă, cu condiția să nu încerce să stabilească în favoarea ei un monopol al adevărului. Diferitele răspunsuri date unor probleme tradiționale – cum sînt libertatea voinței, a minții și a trupului, obiectivitatea valorilor – devin acceptabile o dată ce se limitează la una sau alta dintre cele patru tipuri de realități.

Teoria existenței mai multor realități – oricît de identice – chiar dacă în acest caz a fost creată ca explicație metafizică a picturii, constituie o imagine plauzibilă și tentantă a universului, dar îndată ce apare ca propunere epistemologică, ea nu poate depăși – atît în cazul lui Chwistek, c ît și în cel al lui William James – acest obstacol: cum să susții superioritatea unei teorii despre existență în același limbaj în care este formulată însăși teoria? Ar trebui să susținem oare că, în ultimă instanță, afirmația „totul este necesar" este la fel de validă ca și afirmația „nimic nu este necesar decît în vederea relațiilor logice", și că teza conform căreia "cuvîntul <Eu> nu are referent" nu este mai puțin

adevărată decît teza "orice lucru care are referent se referă la cuvîntul <Eu>"? Vom întîlni oare într-o bună zi un geniu care să dovedească (și nu doar să afirme) că, de pe poziții mai înalte, Sfîntul Augustin, Spinoza, Hume, Kant și Hegel fie au spus același lucru, fie au exprimat viziuni perfect compatibile despre realitate, așa cum apar ele privite din unghiuri diferite? O zicală citată de Martin Buber spune că toate afirmațiile contradictorii ale înțelepților evrei sînt adevărate în ceruri, după cum toate adevărurile sînt unite în ceruri. Să analizăm această idee.

Dacă straturile realității, independente unul față de altul, necesită limbaje independente pentru a putea fi descrise, atunci există o puternică sugestie că acele limbaje sînt complet intraductibile, și dacă e așa, atunci există într-adevăr un motiv suficient de bun pentru a susține că perspective diferite asupra lumii pot coexista într-o perfectă indiferență reciprocă: ele nu se pot confrunta sau intra în contradicție. Și chiar această expresie "ele nu se pot confrunta etc." este exprimată într-un meta-limbaj, care la rîndul lui este nul din punct de vedere metafizic. Atunci revenim la vechea dilemă: *fie* ne limităm la acest meta-limbaj și facem ca verdictele noastre să fie irelevante față de temerile reale din care trăiește filosofia, *fie* ne angajăm la o perspectivă metafizică particulară și declarăm că această perspectivă, o dată definitivată, nu poate fi niciodată armonizată sau opusă rivalelor sale, și din nou această auto-interpretare face perspectiva noastră irelevantă față de problemele reale din care trăiește filosofia.

Există un motiv pentru care ecumenismul metafizic e mai puțin sigur și mai precar din punct de vedere logic decît ecumenismul religios.

Atunci cînd romanticii și numeroșii lor continuatori din secolul nostru – fie ei teologi sau savanți – repetau în diverse variante cuvintele lui William Blake "toate religiile sînt una", ei aveau în vedere doar unul din cele două principii posibile, și se făceau vinovați de a nu fi operat o distincție clară între ele.

"Toate religiile sînt una" ar putea să însemne că există un număr, oricît de limitat, de credințe care pot fi identificate și

exprimate, care sînt comune tuturor religiilor și în care toți credincioșii se regăsesc. Această opinie, fie ea corectă sau greșită, implică faptul că religia este o colecție de afirmații, dintre care unele sînt cu adevărat importante, iar altele nu, și că acele afirmații care contează sînt incluse în toate sistemele de credințe cunoscute.

Aceeași afirmație ar putea să însemne, pe de altă parte, că toate religiile sînt expresii culturale ale aceleiași experiențe umane fundamentale, care nu poate fi totuși exprimată în forma sa necontaminată, originară, ci este deghizată într-o multitudine de ritualuri, mituri, dogme, tabu-uri și norme, dintre care nici una nu poate spera să se bucure de validitate exclusivă. Esența vieții religioase este într-adevăr aceeași, dar ea nu constă în aserțiuni doctrinale care să poată fi extrase din nenumăratele forme de venerație, ca fiind principiul lor unificator; o dată îmbrăcată în cuvinte, această esență nu poate decît să aparțină unei civilizații anume; oamenii din epoci și spații culturale diferite pot împărtăși aceeași experiență, dar eșuează de fiecare dată atunci cînd încearcă să-i dea forma "teoretică" adecvată: oamenii din alte civilizații nu se regăsesc în această reconstrucție.

Prima dintre cele două alternative e aproape sigur greșită. E foarte puțin probabil să se poată găsi o dogmă universală a tuturor religiilor, recunoscută efectiv în toate, și care să nu fie o generalizare vagă, vecină cu lipsa de sens, sau o necontroversată platitudine. Cea de-a doua versiune e mult mai plauzibilă, dacă nu ca teorie empiric sau istoric demonstrabilă, atunci măcar ca regulă hermeneutică fertilă. În orice caz, ea ne ajută să căutăm și să găsim o comuniune de sensuri în forme de viață religioasă disparate și fără legătură, fără să pretindă că semnificația comună astfel descoperită ar putea înlocui cultul religios existent, modelat istoric. Ea nu exclude nici chiar perspectiva unei comunități religioase universale – oricît de puțin probabilă și de îndepărtată – care să găsească un limbaj comun al cultului religios; totuși, chiar și atunci expresia unei experiențe religioase

tot ar fi simbolică și istoricește relativă, deoarece distanța dintre experiența propriu-zisă și toate formele simbolice, oricît de bogate și de larg răspîndite, rămîne de netrecut.

Ecumenismul filosofic nu suferă de această ambiguitate pentru că vocația filosofiei este doar aceea de a fi articulată într-un limbaj și de a oferi argumente; ea nu se poate referi – sau cel puțin așa pare – la o experiență inexprimabilă, în căutarea esenței sale comune; dacă ar exista o asemenea esență, ea ar avea o formă propozițională, care ar pretinde că e satisfăcătoare din punct de vedere logic, și n-ar fi extrasă de sub munții de cuvinte din care e alcătuită filosofia. Ea nici măcar n-ar putea fi redusă la o platitudine necontroversată, pentru că nici o banalitate nu e atît de banală încît sensurile ei să nu fie din cînd în cînd provocate și contestate de filosofi. Prin urmare, e mai probabil – dacă avem încredere în învățămintele experienței istorice – ca idiomurile reciproc ne-inteligibile și incongurente să intre în conflict. Dintre toate limbajele posibile, infinit de numeroase, probabil că nici unul nu este atotcuprinzător, exceptînd *lingua incognita Dei.*[22]

Chiar și toleranța e mai ușor și mai bine justificată – *de jure*, nu din punctul de vedere al documentelor istorice, desigur – în cultul religios decît în filosofie, deoarece, pe lîngă faptul că are numeroase mijloace non-verbale de expresie, cultul religios include recunoașterea, implicită și deseori explicită, a faptului că limba omenească este ineptă și incompletă atunci cînd vorbește despre ceea ce nu poate fi exprimat. Din acest motiv potențial, e mai firesc să accepți diversitatea idiomurilor religioase, toate imperfecte în mod inevitabil. În realitate e chiar mai dificil, pentru că nu doar credințele modelate verbal, ci și ritualurile și obiceiurile tind să reclame validitate absolută, iar oamenii au motive să ia ca atare ideea că, atunci cînd se dezbat probleme

[22] *limba necunoscută a lui Dumnezeu* (în latină, în original) – n.t.

religioase, în joc se află mai mult decît atît (un foarte important motiv de dispută în istoria schismei răsăritene care a pecetluit marea separare a bisericii creștine, cu enorme consecințe pentru viitorul civilizației, a fost întrebarea dacă în Sfînta Împărtășanie ar trebui folosită pîine dospită sau nedospită). Totuși, filosofia reclamă nu doar adevărul, ci adevărul în sensul literal; proclamațiile ei, privite ca reguli, sînt adevărate luate ca atare, fără concesii făcute inerentei inadecvări a cuvintelor.

Un filosof presupune de regulă că, indiferent ce ar spune un alt filosof, dacă are vreun sens, atunci acesta e traductibil în jargonul propriu; intraductibilitatea, nerecunoscută de obicei, funcționează totuși ca o plasă de salvare în timpul conflictelor ("critica pe care mi-o aduci dovedește că m-ai înțeles complet greșit"), doar dacă nu cumva conflictele apar în interiorul aceleiași convenții lingvistice și se referă la chestiuni specifice, restrînse.

Marii filosofi, care reprezintă puncte de discontinuitate în itinerariul spiritual al umanității, pornesc de la un punct care n-a fost încă descoperit, de la ceea ce a reprezentat pînă acum o pată albă pe harta Gîndirii. Ei sînt obligați să dea un nume acestei pete, un punct de unde ei văd în mod diferit peisajul înconjurător. Se creează astfel o limbă virgină, și nici un obstacol insurmontabil nu stă în calea martorilor care vor să pună piciorul în același loc, să vadă aceeași priveliște și să preia aceleași instrumente lingvistice pentru a o descrie. Totuși, de regulă acest lucru nu e ușor, pentru că noi încercăm în mod firesc să traducem textele străine într-un dialect familiar – și ratăm sensul. Orice exemplu o poate confirma. Cînd citește cuvintele lui Heidegger: *Das Sosein des Deseins ist die Sorge,* un filosof analitic tinde să creadă că ceea ce a încercat să spună germanul este că oamenii își fac deseori griji pentru diverse lucruri – o remarcă prea puțin iluminată. Desigur, am putea încerca o traducere mai puțin banală, dar atingînd un anumit grad de

intimitate cu noua limbă, cel mai probabil vom ajunge la concluzia că modul cel mai bun de a reda ceea ce a vrut Heigegger să spună este felul în care a spus-o el. Ne-am obișnuit cu unele concepte intraductibile ale filosofiei orientale, cum sînt Tao sau Atman, iar cei care (asemeni autorului de față) nu pot citi textele chineze sau sanscrite în original nu vor înțelege probabil niciodată sensul lor real, însă confuzia limbajelor în filosofie e diferită și mult mai derutantă decît diversitatea etnică. Atît înțelepciunea indiană, cît și – în tradiția europeană – filosofia neo-platonică ocupă un teritoriu spiritual în care se presupune că Întregul poate fi conținut în parte și că, dacă plecăm de la certitudinea că acest fapt este în mod evident imposibil deoarece globul terestru nu poate fi vîrît într-o cutie de ciocolată, atunci trebuie să renunțăm la efortul de a înțelege și să abandonăm această tradiție în groapa trecutului plin de superstiții, căruia probabil că-i aparține. Ce-ar trebui să facem cu afirmația înțelepților budiști, conform căreia *samsara* și *nirvana* sînt unul și același lucru? Sau cu principiul lui Sankara: "Fiind lipsit de principiul vieții, nu acționez. Fiind lipsit de intelect, nu sînt un învățat. Prin urmare, nu posed nici cunoaștere și nici necunoaștere, ci posed doar lumina conștiinței pure"? (*A Thousand Teachings*, cap.13, în traducerea engleză a lui Sengaku Mayeda). Și totuși, celor care au aderat pentru o vreme la gîndirea budistă și hinduistă nimic nu li se pare de neînțeles în astfel de afirmații; în schimb, ele pot avea prea puțin înțeles pentru imaginea pe care și-o fac evreii despre Dumnezeu, de exemplu.

Scopul noilor limbaje nu este propriu-zis fabricarea de neologisme, o artă în care germanii au excelat timp de secole; marii filosofi care au utilizat doar resursele lexicale existente au produs și ei limbaje noi, forțînd vechile cuvinte să descrie noi laturi ale realității.

Permiteți-mi o scurtă digresiune: unul dintre profesorii mei de logică, Kazimierz Adjukiewicz, a elaborat o teorie formală asupra limbajelor închise și coerente, complet intraductibile unul

în raport cu celălalt (teorie publicată ca o serie de articole în revista *Erkenntnis* la sfîrșitul anilor '30). Mulți ani mai tîrziu eu, ca tînăr student atoateștiutor (din fericire, urma să-mi pierd în curînd aceste două calități) am atacat această teorie și am arătat că autorul ei fusese incapabil să găsească măcar un singur exemplu care s-o susțină. Acum sînt de părere că ceea ce se apropie cel mai mult de un exemplu pentru astfel de limbaje sînt „sistemele" filosofice auto-conținute, ca și expresiile cultului religios.

Oare cum s-a produs amestecul limbilor? Povestea biblică (*Geneza*, XI,1-9) se referă, desigur, la limbile popoarelor, a căror diversitate pare să fie atît o pedeapsă divină pentru răutatea umană, cît și o măsură practică, luată de Dumnezeu pentru a împiedica această rasă trufașă să facă tot ce-i trece prin cap. Exegeza creștină standard leagă acest eveniment crucial de coborîrea Duhului Sfînt, care a dăruit Apostolilor harul limbilor (*Fapte*, II,1-13), refăcînd astfel, grație sacrificiului lui Isus Christos, unitatea pe care umanitatea o pierduse din vina ei. Filon din Alexandria, într-un tratat consacrat acestui subiect, a încercat o altă interpretare alegorică, oarecum riscantă. De vreme ce oamenii sînt foarte adesea slabi și-și folosesc libertatea pentru a face rău (cei pioși ar trebui să se roage ca planurile și intențiile acestora să dea greș), Dumnezeu, împidicîndu-i să-și îndeplinească dorințele, a vrut pur și simplu să micșoreze răul, și le-a amestecat limbile în acest scop. Totuși, „confuzia" nu înseamnă separație – altfel Moise ar fi folosit acest cuvînt. Confuzia apare atunci cînd diferite ingrediente sînt amestecate astfel încît ele nu mai pot fi separate și nici una dintre fostele lor însușiri nu se mai păstrează, ci sînt create în schimb noi însușiri. Limba unică de dinaintea construirii Turnului Babel reprezintă mulțimea de ticăloșii umane, din care Dumnezeu a realizat un amestec pentru a impiedica pe fiecare dintre ele să distrugă binele (*De Confusione linguarum*, XXXVII-XXXVIII).

Ca exercițiu de interpretare, alegoria lui Filon nu sună convingător. Am amintit-o aici pentru a face o sugestie cvasi-teologică,

menită să explice confuzia limbilor filosofice și bazată pe confuzia celor două semnificații ale cuvîntului "confuzie" – cea creștină și cea "chimică", pe care a avut-o în vedere și Filon.

Cît timp oamenii trăiesc într-un univers relativ stabil și ordonat din punct de vedere ontologic, atît semnificația evenimentelor de zi cu zi, cît și unitatea lumii, edificată prin istoria creației, sînt clare și nu pot fi supuse îndoielii. Ordinea este atît fizică, cît și morală, și astfel problema distincției dintre real și nereal, sau dintre bine și rău, nu-și mai are rostul, în cazul în care ar apărea. Păcatul originar al filosofiei (sau al înțelepciunii) constă în faptul că a renunțat la această ordine pentru a construi o alta, întemeiată doar pe Rațiune. Asta echivalează cu încercarea de a uzurpa drepturile divine în beneficiu propriu, sau de a construi un turn care să ajungă pînă la cer. Să ne amintim că Turnul Babel trebuia să împiedice oamenii să se risipească pe pămînt și astfel, să încurajeze unitatea umană; însă rezultatul a contrazis intențiile. Filosofia era menită să descopere într-un cîmp gol sensul lumii și unitatea sa; instrumentele pentru realizarea acestui scop erau simțurile și logica. Ca și mitologiile, filosofia considera că lucrurile nu sînt ce ni se pare nouă c-ar fi, că lumea are nevoie de o explicație, și că, pentru a o face inteligibilă, trebuie descoperită unitatea sa – atît a lucrurilor care o compun, cît și a originii sale istorice; spre deosebire de mitologii, ea nu considera că noi descoperim un sens gata construit, ci că Rațiunea este capabilă să-l reconstruiască. Filosofia a fost, deci, în mod firesc obligată să facă distincția dintre cauze eficiente și cauze finale, adică între ceea ce este lipsit de sens și ceea ce are sens în ordinea evenimentelor, la fel ca și distincția dintre ordinea fizică și cea morală. Nici una dintre ele n-ar putea servi ca bază pentru cealaltă, și trebuie cercetate și reconstruite separat.

Confuzia limbilor era, deci, inevitabilă. Printr-un progres lent, criteriile au fost codificate astfel încît să fie posibil un acord în cadrele Rațiunii, iar setul acestor criterii avea să se numească

"știință". În zona moștenită de filosofie de la nucleul mitologiei – o lume de semnificații atotcuprinzătoare – astfel de criterii nu erau accesibile, iar această zonă urma eventual să se definească pe sine ca fiind filosofia propriu-zisă. Filosofia este prin definiție un teritoriu al confuziei limbajelor, altfel spus, o zonă în care nu e posibil nici un acord pe baza criteriului validității. Fără doar și poate, o mare parte a filosofiei e consacrată scopului de a dovedi că ea, filosofia, definită conform ambițiilor sale inițiale, este imposibilă, de vreme ce criteriile acceptabile în mod curent nu o pot valida, sau, mai simplu spus, de vreme ce căutarea "sensului" este inutilă pentru că sensul nu poate fi „văzut" în lume (fapt asemănător criticii ateiste a religiei, care se reduce la observația că "nimeni nu l-a văzut pe Dumnezeu – lucru perfect adevărat, și totodată atestat de Biblie). Iar între știință și filosofie există o "zonă gri", care constă în diverse "semi-științe".

Pînă acum povestea dezastrului Turnului Babel a reliefat următoarele, cel puțin în aparență: confuzia limbajelor filosofice reprezintă o pedeapsă pentru însuși faptul de a fi inventat filosofia, sau răzbunarea mitologiei pentru emanciparea datorată încercării arogante a filosofiei de-a o răsturna. Filosofia pretindea, pe de-o parte, că este căutătoarea de adevăr *per excellence*, dar pe de altă parte deținea monopolul privind dreptul de a stabili ce este propriu-zis adevărul. Dacă ea ar lua în serios acest drept, s-ar pune pe sine în postura demnă de invidiat a unui judecător care nu este controlat nici de un cod legal, nici de situațiile precedente: el are pur și simplu puterea de a promulga *ad hoc* o lege universal validă, și să declare apoi că nici una dintre sentințele pe care le dă nu este legală și nu-și extrage validitatea din codul universal. Totuși, acest privilegiu regal are un preț, și el constă în faptul că oricine poate emite pretenții asupra lui. Pornind de la această premisă, conceptul de adevăr și, prin urmare, adevărul însuși ar putea deveni proprietatea exclusivă a oricui ar vrea să-l dețină. Pretenția legitimă la dreptul

de proprietate asupra aceluiași lucru emisă de numeroșii proprietari potențiali are ca rezultat, în mod inevitabil, numeroase limbaje, la fel de valide, dar intraductibile, de vreme ce nu există nici o Curte Supremă care să decidă că o pretenție este mai întemeiată decît oricare alta. *Horror metaphysicus* și spectrul nesfîrșitei incertitudini apar inevitabil.

Totuși, dacă în loc să construiască conceptul de adevăr potrivit imaginației sale libere, filosofia îl preia din științe și încearcă să se declare pe sine drept una de-a lor, ea se rupe de propriile rădăcini și de chemarea sa originară, riscînd astfel să devină un *divertisment* neinteresant, cu prea puțină relevanță față de temerile reale – fie ele științifice, morale sau sociale – ale civilizației. Însă confuzia în sensul "separării" prezintă o latură care o aseamănă confuziei lui Filon, concepută ca un amestec chimic. În ciuda dispersiei limbilor naturale, filosofia a reușit să reprezinte un domeniu – oricît de vag – al vieții culturale, care, deși deseori disprețuit, se bucură de o legitimitate precară și asimilează numeroase idiomuri, reciproc neinteligibile. Asemeni păcatelor și defectelor umane, care se limitează și se controlează reciproc, conform perfidului proiect al lui Dumnezeu din descrierea făcută de Filon, aceste idiomuri își ocupă propriile nișe culturale și se împiedică reciproc să devină dominante. Pe acest tărîm miracolul penticostal, dacă este posibil, încă ne mai așteaptă.

Lecturînd lumea

Gînditorii germani ne învață de multă vreme că rasa umană are o înclinație "hermeneutică" naturală, altfel spus, că ea încearcă aproape instinctiv să descopere semnificația a tot ceea ce se întîmplă să experimenteze. În acest context, a găsi o "semnificație" înseamnă mai mult decît a identifica obiecte,

evenimente și concepte în termenii nevoilor, aspirațiilor, obiceiurilor și pericolelor umane – individuale sau universale; cu asta – vorbind despre "semnificație", sau despre "înțelegerea semnificației" – nu mergem mai departe decît antropologia strict naturalistă sau funcționalistă. "Sensul" despre care vorbește hermeneutica pare să sugereze mult mai mult. Mai întîi, este un fapt banal și necontroversat – exceptîndu-i pe behavioriștii rigizi – că noi înzestrăm în mod firesc (ceea ce înseamnă: ca o chestiune de obișnuință culturală) cu o semnificație suplimentară acele activități și produse umane care ar putea să pară drept nimic mai mult decît o prelungire a comportamentului animal. Știm din experiență că dragostea înseamnă mai mult decît instinctul de reproducere și că ideea de cămin are o semnificație care nu ține de simpla noțiune de „adăpost". Considerăm cunoașterea noastră nu doar un mijloc prin care sporim șansele de supraviețuire a speciei, ci susținem că ea reprezintă o căutare a adevărului, un bun de preț pentru noi, independent de avantajele practice pe care ni le-ar putea aduce creșterea ei. Considerăm că persoana umană este prețioasă în sine, și nu doar ca agent angajat de Natură să producă sperma sau embrionii necesari pentru continuitatea speciei. Știm că relațiile dintre părinți și copii merg mult dincolo de legile naturii, sub ordinea căreia genitorii își cresc progeniturile. Simțim că limbajul nostru este mult mai mult decît o colecție de semnale pe care le schimbăm între noi în scopuri practice, că este o formă de viață spirituală și că el creează o comuniune ce constituie o entitate ontologică de sine stătătoare, și nu doar un mijloc de supraviețuire. Mai mult, considerăm că toate caracteristicile comune nouă și animalelor își schimbă la rîndul lor semnificația ca efect al acestei noi semnificații, o dată ce ele ni se înfățișează sub forma acestei perechi antinomice „animal-ființă umană", cu alte cuvinte, considerăm că nu există nimic non-uman în noi: și tîrfa, și Sfînta Fecioară sînt deopotrivă umane; la fel, conștiința faptului de a fi muritor și conștiința nemuririi. Pe scurt, noi credem în mod firesc în caracterul

întrerupt al arborelui vieții, sau în existența unei porunci aparte, care ne-a adus pe noi la viață.

Concepută astfel, "semnificația" pare să se refere la întreaga realitate spirituală exclusiv umană, care nu se reduce la datele psihologice, adică la ceea ce este trăit în mod efectiv, și nici nu e reductibil la aspectele pre-umane ale existenței noastre. "Semnificativ" este ceea ce face parte, sau poate fi descris în termenii acestei realități, pe care Hegel a identificat-o primul ca fiind un domeniu aparte al Ființei. În măsura în care dorește să descifreze o astfel de "semnificație", hermeneutica nu este neutră din punct de vedere ontologic: ea e nevoită să afirme – cel puțin implicit – faptul că Gîndirea poate fi înțeleasă sau poate dezvălui "semnificații" pentru că ea este efectiv înzestrată cu semnificații, altele decît intențiile conștiente ale oamenilor care au lăsat urmele materiale ale existenței lor sub forma diverselor artefacte – uneltele, clădirile, operele de artă, limba vorbită, legile, teoriile științifice, miturile, oasele rupte ale vecinilor și toate celelalte.

Dacă totuși înțelegerea (*verstehen*) se referă la *semnificație* ca fiind transmisă de intențiile indivizilor care sînt autorii acestor artefacte, și dacă ea constă în încercarea de a re-așeza aceste intenții într-o perspectivă empatică (Dilthey își îndemna uneori cititorii spre această premisă; nu și Gadamer), atunci nu e necesară o ontologie specială a "Gîndirii Obiective", însă perspectivele căutării semnificației devin îndoielnice. Putem susține că sîntem capabili să înțelegem, să zicem, tabloul "Sfîntul Bonaventura pe patul de moarte" de Zurbaran, sau Concertul pentru vioară de Beethoven pentru că împărtășim aspirațiile, temerile, dorințele, bucuriile și grijile universal umane și nelimitate istoric, și pentru că știm cîte ceva despre contextele culturale specifice ale căror fragmente sînt aceste creații, dar în mod cert noi nu putem înlocui mintea lui Zurbaran sau a lui Beethoven cu a noastră, și nu putem să re-creăm sau să re-trăim intențiile și sentimentele lor.

"Semnificația" care nu poate fi definită din punct de vedere psihologic, dar se presupune că face parte într-adevăr din

activitatea umană și din produsele ei, sau că reprezintă o expresie a Gîndirii, ar trebui să fie totodată și o expresie a istoriei umane; cu alte cuvinte, pe baza acestei premise istoria umană devine inteligibilă *per se*, și nu doar în sensul că motivațiile actorilor ei sînt inteligibile. Și ce înseamnă oare să înțelegi istoria, dacă nu înseamnă nici să înțelegi motivațiile indivizilor, nici să dezvălui – ca Bossuet – un plan divin bine ticluit, pe care cursul activităților umane de-a lungul secolelor îl dezvăluie și în același timp îl ascunde? Cu siguranță, nu înseamnă doar să remarci unele tendințe cuantificabile, cum ar fi faptul că, dacă se urmărește un interval de timp suficient de mare, oamenii încep să trăiască mai mult și sînt capabili să consume din ce în ce mai multă energie pentru scopurile lor; astfel de lucruri sînt doar date, și nu semnificații. A înțelege istoria nu înseamnă nici examinarea relațiilor cauzale. Atunci care este scopul acestei căutări a înțelegerii ne-teleologice și ne-psihologice? Aparent, premisa ar fi că noi înțelegem procesul istoric ca pe o desfășurare a unui Spirit Universal hegelian, care nu este nici de natură divină, nici de natură umană, nu are conștiință de sine și nici mijloace de subzistență transcendentale, dar pregătește terenul pentru un țel indefinibil prin intermediul eforturilor și aspirațiilor umane; spre deosebire de Hegel, hermeneutica nu trebuie să identifice țelul ultim al Spiritului, și deci, se poate mîndri că e neutră din punct de vedere metafizic. Și totuși, nu e așa. Să susții – chiar și implicit – că există o Gîndire Impersonală imanentă în istorie, o Gîndire în raport cu care ființele umane constituie ajutoare (dacă nu chiar slugi) inconștiente, și care își manifestă voința într-o manieră aparent haotică, înseamnă să intri pe terenul metafizicii.

Asta nu înseamnă în nici un caz că analiza hermeneutică e greșită sau sterilă, ci înseamnă că, spre deosebire de știință, ea nu poate apela la criteriile de validitate admisibile în mod curent.

Mai mult, acest fapt nu exclude o extindere ulterioară; hermeneutica e gata să lărgească semnificația și asupra naturii

non-umane. Gadamer (în eseul său despre hermeneutică și estetică) citează cuvintele lui Goethe: "totul este un simbol", și explică faptul că, atît în experiența istorică, cît și în cea naturală, noi ascultăm un limbaj. Faptul că totul poate fi ascultat astfel nu înseamnă că în actul ascultării reușim să aflăm ce anume este Existența, ci doar cum anume apare ea pentru înțelegerea umană; și într-adevăr, aici nu e nimic de neînțeles pentru noi.

Această explicație este oarecum neclară. Faptul că tot ceea ce noi experimentăm și fiecare obiect întîlnit poate avea o relevanță pentru existența umană nu constituie un motiv de dispută, atîta timp cît ne referim fie la posibilul avantaj practic, fie la reacția estetică (permiteți-mi o digresiune: însuși faptul că sîntem capabili să reacționăm estetic în fața naturii e surprinzător, iar în termenii unei filosofii care leagă toate experiențele umane de "găurile" culturale el trebuie considerat un fapt ce parazitează percepția artei, sau poate chiar trebuie respins – ca în cazul lui Croce). Orice se află în orizontul percepției și gîndirii noastre este asimilat ca fiind o parte a lumii în care locuim și pe care încercăm s-o supunem. Dar oare noi creăm pur și simplu acest sens al lumii printr-un decret, legîndu-l de aspirațiile noastre practice, cognitive și estetice, sau îl descoperim? Sau ambele? Părerea mea este că, din perspectiva hermeneuticii, răspunsul este: ambele. Dacă e așa, semnificația nu e nici construită de noi în mod liber, nici pur și simplu gata-făcută, ascunsă în natură sau istorie și așteptîndu-și descoperitorul. Mai degrabă Gîndirea generatoare-de-semnificații devine actuală chiar în procesul prin care ea se dezvăluie minților noastre, sau Existența înzestrată-cu-semnificații "devine ceea ce este" grație înțelegerii oamenilor. Această ipoteză se apropie mai mult de ideea discutată mai sus, cea a "Dumnezeului istoric".

Nu sînt foarte sigur că aceasta e o reconstrucție exactă a presupusului fundament metafizic al hermeneuticii. Dar esențial aici nu este care e interpretarea corectă a unui filosof, ci mai degrabă faptul că, dacă hermeneutica înseamnă căutarea unei

"semnificații"dincolo de intențiile indivizilor, dacă vrea să cuprindă procesele istorice și întregul domeniu al naturii, ea n-ar trebui să renunțe la credința într-o Gîndire care nu ne aparține, chiar dacă ea nu e neapărat guvernatorul divin, înțelept și perfect conștient de sine al Universului, sau Absolutul atemporal.

Alternativa aceastei concepții este o imagine consecvent științifică asupra lumii, care sugerează sau afirmă explicit că "a fi" este lipsit de sens, că nici universul, nici viața, nici istoria, nu au un scop, și că nu există nici o altă semnificație în afară de intențiile umane. Piaget explică, de pildă, că investigarea cauzelor ultime corespunde în dezvoltarea umană stadiului copilăriei; numai copiii întreabă într-una "cine le-a făcut?" (pe acest munte sau pe acea cascadă), dar ei cresc și încetează să mai întrebe – la fel și umanitatea. Cartea lui Jacques Monod *Hazard și Necesitate*[23] e o încercare de a ne convinge că viața se datorează șansei în sensul cel mai puternic al acestui cuvînt.

Și totuși, noi nu creștem în sensul în care dorea Piaget, iar dacă copiii pun astfel de întrebări, e pentru că probabil stă în firea noastră să procedăm așa. Dezvoltarea Iluminismului culminează exact cu această sentință: "nu mai puneți astfel de întrebări". Dar Iluminismul, după cum observă și Gadamer, este doar o etapă în destinul nostru.

N-am încetat niciodată – și probabil nici nu vom înceta – să punem astfel de întrebări. Nu vom scăpa niciodată de tentația de a percepe universul ca pe o scriere secretă, căreia încercăm cu încăpățînare să-i găsim cheia. Și într-adevăr, de ce ne-am elibera de această tentație, care se dovedește a fi sursa cea mai fertilă a tuturor civilizațiilor, exceptînd-o pe a noastră (sau măcar tendința ei dominantă)? Și de unde provine suprema validitate a verdictului care ne interzice această căutare? Doar din faptul că această civilizație – a noastră – care s-a eliberat în mare măsură de această căutare, s-a dovedit extrem de plină de succes în unele privințe; dar ea a eșuat lamentabil în altele.

---

[23] Jacques Monod, *Hazard și necesitate*, Humanitas, Buc.1991.

Te-ai putea întreba: presupunînd că universul este într-adevăr o scriere secretă a zeilor și că ne transmite într-adevăr un mesaj, de ce n-ar fi scris acest mesaj în cuvinte obișnuite mai degrabă decît în hieroglife, a căror descifrare e descurajant de dificilă și în plus, nu conduce niciodată la certitudini?

Întrebarea e superfluă din două motive distincte. Mai întîi, ea presupune că noi știm sau ne putem într-adevăr imagina cum ar fi universul dacă mesajul și semnificația lui ar putea fi descifrate clar și prezentate fără ambiguități în fața ochilor noștri. Dar noi nu știm toate astea, și ne lipsește acest tip de imaginație. În al doilea rînd, dacă am ști de ce mesajul este ascuns (sau parțial ascuns) s-ar putea ca el să înceteze a mai fi astfel; cu alte cuvinte, această tăinuire a motivelor pentru care el e ascuns face parte inevitabil din faptul de a fi ascuns.

Unii pretind că sînt capabili să spargă – parțial, desigur, niciodată complet – acest cifru uimitor, și asta nu neapărat datorită unei inițieri de tip gnostic, unui acces privilegiat la o comoară esoterică a cunoașterii; ei pretind mai degrabă că au adoptat o atitudine spirituală specială, deschizîndu-se în fața vocii Gîndirii purtătoare-de-semnificații; și mai spun că acest acord muzical este universal accesibil. S-ar putea să se înșele, desigur, iar cei care nu i-au auzit vocea nu pot fi convinși de motivele celorlalți; cei care au auzit-o sînt deci considerați victimele unei iluzii. Dar dacă ei au dreptate, și dacă vocea poate fi auzită de oricine vrea într-adevăr să audă, atunci întrebarea "de ce e ascuns mesajul?" e greșit formulată.

Și nu e oare îndreptățită bănuiala că, dacă "a fi" ar fi lipsit de sens, iar universul n-ar avea nici un înțeles, noi n-am fi dobîndit niciodată nu doar capacitatea de a ne imagina altceva, ci și capacitatea de a gîndi exact acest lucru: "a fi" este într-adevăr lipsit de sens, iar universul n-are nici un înțeles?

Index de nume

Adjukiewicz, K., 103
Anselm, Sf., 77
Aristotel, 96
Augustin, Sf., 26-27; 42; 78; 81; 96; 99
Avicenna, 96

Bergson, H., 26; 44
Bernard, Sf., 88
Blake, W., 99
Bohm, D., 66
Bohr, N., 67
Bonaventura, Sf., 88; 109
Bradley, F.H., 92
Buber, M., 99

Cantor, G., 52
Carnap, R., 14
Chwistek, L., 98
Comte, A., 92
Croce, B., 111

Damascios, 40-46; 50; 69
Davies, P., 67
Descartes, R., 14-15; 20-21; 24; 53-56; 58-60; 63; 91; 93
D'Espagnat, B., 68
Dilthey, W., 109
Dionisie Pseudo-Areopagitul, 46
Duns Scotus, 76

Eckhart, Meister, 40; 69; 70; 86; 89
Epicur, 60
Erasmus, 87
Eriugena, Ioan Scotus, 86
Euclid, 6; 67

Filon din Alexandria, 104-105
Fichte, J.G., 66
Fermat, P., 5

Gadamer, H.G., 109, 111, 112
Galileo, 6; 12
Gassendi, P., 54
Gilson, E., 61-62

Hegel, G.W.F., 7; 30; 36; 46; 96; 99; 109-110
Heidegger, M., 14; 26-27; 58; 87; 96; 102-103
Heisenberg, W., 3
Hobbes, T., 54
Hume, D., 7; 16; 56; 61; 67; 99
Husserl, E., 26; 56-60; 63; 66

Ioan al Crucii, Sf., 88
Ioan din Mirecourt, 18
Iustinian, 40

James, W., 96; 98
Jansenius, 96
Jaspers, K., 8; 9; 71-73

Kant, I., 16; 90; 99
Kierkegaard, S., 64; 66; 71

Lactantius, 88
Leibniz, G.W., 73-77
Levinas, E., 66
Lukasiewicz, J., 32
Luther, M., 63; 81; 88

Mach, E., 21; 67
Maimonide, 83
Malebranche, N., 62
Maxim Mărturisitorul, 47
Merleau-Ponty, M., 58-60
Monod, J., 112

Newton, I., 6
Nicolas din Autrecourt, 18-19
Nicolaus Cusanus, 47; 69; 70; 86
Nietzsche, F., 25-26

Parmenide, 41
Peirce, C.S., 96
Piaget, J., 112
Platon, 10; 67
Plotin, 16; 26; 34; 41; 69
Proclos, 16; 30; 35-38; 40-41; 67; 69

Russell, B., 96

Sankara, 103
Sartre, J.-P., 26-27; 96
Scholem, G., 48
Silesius, A., 48
Socrate, 1; 96
Spinoza, B., 16; 40; 67; 69-70; 99

Șestov, L., 66

Tauler, J., 88
Tereza, Sf., 88
Toma din Aquino, Sf., 15; 61-62; 77; 79

Vatier, 15

Whitehead, A.N., 12
Wittgenstein, L., 4-6; 95-96

FILOSOFIE

Privind retrospectiv - şi bineînţeles, speculativ - putem înţelege de ce au apărut întrebările metafizice şi chiar de ce ar fi fost ciudat să nu se întîmple aşa. Sursa căutării pasionate a "realităţii" este fragilitatea noastră, pe care Dumnezeu sau natura nu ne împiedică să o experimentăm, de vreme ce el - sau ea, sau ei - ne-a(u) înzestrat cu puterea de a exprima prin limbaj atît distincţia dintre iluzie şi non-iluzie, cît şi incertitudinea existenţei noastre.

Cartea poate fi considerată o bună introducere în istoria conceptelor de Existenţă, Non-Existenţă, Absolut, Dumnezeu şi Ego. Concepte fundamentale, pe care s-a construit istoria metafizicii europene, ele sînt urmărite în opere de referinţă ale lui Platon, Plotin, Ioan Damaschin, Descartes, Leibniz, Husserl şi Jaspers, ca şi în cîteva dintre deschiderile lor teologice, mai cu seamă în cele catolice.

Expunere sistematică, bine argumentată şi accesibilă din punct de vedere stilistic, lucru rar pentru o asemenea temă, lucrarea îmbină calităţile unui curs introductiv cu cele ale unui comentariu pentru specialiştii interesaţi de interpretările noi ale problemelor metafizicii din perspectiva proprie acestei filosofii şi nu din cea critică, aparţinînd filosofiei analitice.

ISBN 973 - 571 -208 - 3

Grafica arh. Daniel Munteanu